



كتاب

الهدية السعيدية

(في الحكمة الطبيعية)

(قام بطبعه وتصحيحه)

حضرة الفاضل الشيخ عبد الرحمن البرقوقي

(طبع)

(بمطبعة مجلة «المنار» الإسلامية بشارع درب الجاميز بمصر)

(سنة ١٣٢٢ هـ)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ولي النعمة ، والصلاة على نبي الرحمة ، المؤيد بالعصمة ،
الامي المبعوث لتعليم الحكمة ، وعلى آله وصحبه خيار الامة ﴿ وبعد ﴾
فهذه جملة جميلة في الحكمة الطبيعية ، يزري زهوها بالانوار الربيعية ، نطقت
بها استرجالا ونقمتها استعجالا ، وخدمت بها حضرة من خصه الله من
عموم الاعم ، بالفضل العتم ، فعمهم بعميم الكرم ، صاحب السيف والقلم ،
مروج الحكم والحكم ، وهاب النعم والنعم ، كاشف الهموم بعيد الهمم ،
مرالباس حلو الشيم ، مجلي الظلم والظلم ، سعيد الجد والعلم ، كاشف الضير
والضر ، نائر الدر والدر ، محمد سعيد خان بهادر ، لازالت أيام دولته أبدية ،
والا فطار بقطار جوده ندية ، وحضرة نجمه الرشيد السعيد بن السعيد العميد
المعيد المجيد المعيد ذي الجود القريب والعزم البعيد والرأي السديد والبطش
الشديد والعدة والعديد والكرم المديد والجِد القديم والجِد الجديد والخلق
المليح والخلق الحلو والاباء للمحمد يوسف علي خان بهادر لازالت سدة
السنية مخرا لجياه الصيد ومستلما لشواه الصناديد فان هب عليها قبول القبول

فهو غاية المأمول وهأنأأشرع في المقصود متوكلاً على ولي الخير والوجود
اعلم أن الحكمة علم باحوال الموجودات أعياناً كانت أو معقولات
على ماهي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ومن قيد الموجودات
في تعريف الحكمة بالاعيان لم يمد المنطق من الحكمة والحق انه منها
والتمييز بالاعيان يخرج الفلسفة الاولى أعني العلم الكلي الذي هو قسم من
الحكمة الالهية لان العلم الكلي باحث عن الامور العامة التي لا وجود
لها في الاعيان كالوجود والامكان إذ لا وجود لهما في الخارج والالزم
التسلسل المستحيل اذ لو كان للوجود مثلاً وجود في الخارج لكان لوجوده
أيضاً وجود في الخارج ولو وجود وجوده أيضاً وجود في الخارج وهكذا
وكذا الامكان مثلاً لو كان موجوداً في الخارج لكان امكان الامكان
أيضاً موجوداً في الخارج وامكان امكان الامكان أيضاً موجوداً في الخارج
وهكذا الى غير النهاية والالزم باطل فاللزوم مثله فالصواب ان لا تقيّد
الموجودات في تعريف الحكمة بالاعيان ويقال ان المنطق الباحث عن أحوال
المعقولات كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية
والمحمولية وكونها قضية أو عكس قضية الي غير ذلك قسم من الحكمة ثم
الحكمة لما كانت عبارة عن العلم باحوال الموجودات والموجودات منها
أمر وجودها بقدرتنا واختيارنا كفعالنا وأعمالنا ومنها أمور ليس وجودها
بقدرتنا واختيارنا كالسما والارض كانت الحكمة على قسمين

﴿ الاول ﴾ علم باحوال أمور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا

كالعلم بالواجب سبحانه وصفاته والعلم بالسما والارض مثلاً

﴿ والثاني ﴾ علم باحوال أمور وجودها بقدرتنا واختيارنا كالعلم

بحسن العدل وقبح الظلم مثلا والقسم الاول يسمى حكمة نظرية والقسم الثاني
يسمى حكمة عملية وغاية الحكمة النظرية والحكمة العملية تكميل النفس في
قوتها وذلك ان للنفس قوتين قوة بها تدرك الاشياء وأحوالها وتسمى قوة
نظرية وقوة على الاعمال بها تتحلّى بالفضائل وتتخلّى عن الرذائل وتسمى
قوة عملية فالحكمة النظرية وهي العلم بامور ليس وجودها بقدرتنا واختبارنا
غايتهما ان تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلوم التصورية والتصديقية
بامور ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا وليس غايتها ادخال شئ في الوجود
بل العلم والمعرفة فقط والحكمة العملية وهي العلم بامور وجودها بقدرتنا
واختيارنا غايتها ان تستكمل القوة النظرية للنفس بحصول العلم التصوري
والتصديقي بامور وجودها بقدرتنا واختيارنا ليعمل ويدخل في الوجود
فدستكمل قوتها العملية بحصول العمل بالفعل فتكون الحياة الدنيا سعيدة
فاضلة والحياة الآخرة صالحة كاملة وتتحلّى النفس بالصلاح وتتخلّى
عن الفساد وينتظم بذلك كل مالها من أمور المعاش والمعاد ثم الحكمة
النظرية على أقسام ثلاث لانها باحثة عن أحوال أمور ليس وجودها بقدرتنا
واختيارنا وتلك الامور على أقسام ففنها أمور تفتقر في وجودها الخارجى
والذهنى الى المادة كالانسان والحيوان مثلا فان الانسان لا يوجد ولا يتصور
الا في مادة خاصة ذات مزاج خاص إذ لا يوجد ولا يتصور انسان من خشب
أو حديد مثلا ومنها أمور تفتقر في وجودها الخارجى الى المادة ولا تفتقر
اليها في وجودها الذهنى كالكرة والمثلث والمربع فانها لا تتوقف على مادة
خاصة بل تتصور في أية مادة كانت كالخشب والحديد وغيرهما ومنها
أمور لا تفتقر في الوجودين الى مادة أصلا كالاله الحق جل مجده

والمفارقات القدسية والوجود والامكان وغيرها من المقولات العامة
والمفاهيم الشاملة فان كانت الحكمة النظرية علما بأحوال أمور تقتصر في
الوجودين الى المادة كالعلم بان الهواء يتكون ويفسد وان الفلك متحرك
على الاستدارة فهي الحكمة الطبيعية وان كانت علما بأحوال أمور تقتصر الى
المادة في الوجود الخارجي دون الذهني كالعلم بان كل مثلث فان زواياه الثلاث
مساوية لقائمتين فهي الحكمة الرياضية وان كانت علما بأحوال أمور
لا تقتصر الى المادة في الوجودين كالعلم بان الواجب سبحانه عالم قادر
والعلم بان الوجود من المفاهيم العقلية فهي الحكمة الالهية والنطق قسم
منها والحكمة العملية أيضا على أقسام لانها باحثه عن أحوال أمور وجودها
بقدرتنا واختيارنا وتلك الامور أيضا على أقسام فمنها أمور تتعلق بمصالح
شخص واحد ليعلمها ويعملها لاصلاح معاشه ومعاده ويتحلى بالفضائل
ويتخلى عن الرذائل ومنها أمور تتعلق بمصالح جماعة مشتركة في المنزل
كمثل ما يجب ما بين الوالد والمولود والمالك والمملوك ومنها أمور تتعلق
بمصالح جماعة مشتركة في المدينة والملك كمثل ما يجب ما بين الرئيس والمرؤس
والملك والرعية فان كانت الحكمة العملية علما بالقسم الاول سميت تهذيب
الاخلاق كالعلم بالحسنات لتكتسب والعلم بالسيئات لتجتنب وان كانت
علما بالقسم الثاني سميت بتدبير المنزل وان كانت علما بالقسم الثالث سميت
بالسياسة المدنية وقد ضرب الناس صفحا عن مزاولتها وأعرضوا الا قليلا
عن محاولتها فان الملة الحنيفية البيضاء والشريمة المصطفوية الفراء قد قضت
الوطر منها على وجه هو أتم تفصيلا والوحى الالهي الرباني قد اغنى عن
اعمال الفكر الانساني فيها بما هو أكثر تفهما وأكبر تفصيلا وكذا عن

الحكمة الرياضية باقسامها الاربعه التي هي الحساب والهندسة والهيئة والموسيقى مع كثرة منافعها وفوائدها ووثاقة أصولها وقواعدها وكون أكثر مسائلها يقينية وأكثر دلائلها قطعية لا تخمينية وذلك لا بتناهبها غالباً على التخيل فلما لم يكن لأعمال الفكر والروية فيها مدخل وسبيل بخلاف الحكمة الطبيعية والالهية أعرضوا عنها الأقليل وآثروها بالتحصيل فنحن في هذا المختصر بصدد الحكمة الطبيعية متوكلين على الله ونعم الوكيل (اعلم) إن في هذه الرسالة مقدمة وثلاثة فصول

مقدمة

قد عرفت تعريف الحكمة الطبيعية وهي أنها علم بأحوال أمور تفتقر في الوجودين إلى المادة وموضوعها الجسم الطبيعي من حيث أنه صالح للحركة والسكون ومن حيث اشتماله على قوة التغيير أو من حيث أنه ذو مادة أو من حيث أنه ذو طبيعة وإنما قيدنا الجسم بالطبيعي لأن الجسم يطلق بالاشتراك على معنيين

﴿الاول﴾ هذا الجوهر المحسوس المعلوم وجوده بالضرورة ويسمى بالجسم الطبيعي لاشتماله على الطبيعة وستعرفها إن شاء الله تعالى

﴿والثاني﴾ الكمية السارية في الجسم الطبيعي الممتدة في الجهات الثلاث أعني الطول والعرض والعمق ويسمى بالجسم التعليمي لكونه موضوعاً للحكمة التعليمية أعني الحكمة الرياضية والذي يدل على تباين المعنيين أنك إذا أخذت شمعة بعينها وشكلتها بأشكال مختلفة بأن جعلتها تارة كرة وتارة مكعباً وتارة اسطوانة مثلاً فالجسم الطبيعي باق بعينه وقد تغيرت كميته السارية في جهاته تغيرات شتى أو أخذت ماء بعينه فجعلته تارة في كوز وتارة في قصعة وتارة

في اناء آخر فالماء وهو الجسم الطبيعي باق بعينه وقد تغيرت كميته السارية في جهاته على حسب تبدل ظروفه وغير المتبدل غير المتبدل فالجسم الطبيعي غير الجسم التعليمي ولما كان موضوع هذا العلم هو الجسم الطبيعي بالحيثيات التي ذكرنا وقد تحقق في فن البرهان ان الموضوع وأجزائه التي يتألف هو منها وتحقيق حقيقته يكون مفروغا عنها في العلم فتحقيق ماهية الجسم انه هل هو مركب من الاجزاء التي لا تتجزأ أو هو مركب من المادة والصورة أو هو جوهر بسيط متصل في نفسه أو هو مركب من جوهر وعرض هو المقدار ليس من مسائل الحكمة الطبيعية وانما هو من مسائل الحكمة الالهية كما سنذكر ان شاء الله تعالى ولكن قد جرت العادة بذكر هذه المسائل في فوائح الحكمة الطبيعية لتوقف أكثر مسائلها على تلك المسائل فلا يستيقن أكثر مسائل هذا العلم حق الاستيقان ما لم تحقق حقيقة الجسم الطبيعي فلا جرم قدمنا تحقيق حقيقته على البحث عن عوارضه لذاتية والاحوال المنسوبة اليه ليكون المتعلم على بصيرة قويتين وعقدنا لبيانها فصولا

فصل في تعريف الجسم الطبيعي وبيان المذاهب فيه

قد عرف الجسم الطبيعي بأنه هو الجوهر الطويل العريض العميق بمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعدد كيف شئت وهو الطول ثم بعد آخر مقاطع له على زوايا قوائمه وهو العرض ثم بعد آخر مقاطع للبعدين على قوائمه وهو العمق فالجواهر جنس وما بعده كالفصل والمراد بالامكان هو الامكان الذاتي بحسب نفس الجسمية وبالفرض التجويز العقلي المطابق للواقع لا التقدير حتى ينتقض التعريف بالمجردات فان فرض الابعاد فيه

من قبيل فرض المستحيلات وقيد التقاطع على القوائم ليس احترازا بل إبقاء
لتمام الحد ثم الجسم اما مركب من أجسام مختلفة الطبائع كالحيو ان أو متفقة
الطبائع كالجسم المركب من جزأين من الارض متماسين واما مفرد ليس
مركبا من الاجسام والجسم المفرد قابل للتجزئ والانقسام الى أجزاء
مقدارية ألينة بنحو من انحاء القسمة التي تعرفها عن قريب فاما ان تكون
اجزأؤه الممكنة فيه حاصلة موجودة بالفعل أو تكون موجودة بالقوة
وعلى التقديرين فاما ان تكون تلك الاجزاء متناهية أو غير متناهية فهذه
أربعة مذاهب

(الاول) ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه
بالفعل وعلى هذا يكون الجسم مؤلفا من أجزاء موجودة لا تتجزأ غير
قابلة لنحو من انحاء القسمة لانها لو كانت قابلة لنحو من انحاء القسمة كانت
اجساما فلا يكون المؤلف منها جسما مفردا وقد كان الكلام في الجسم
المفرد هذا خلف وهذا مذهب جمهور المتكلمين

(الثاني) ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة
وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزء بالفعل لكنه قابل للقسمة
والتحليل الى أجزاء لا تتجزأ ولا تقبل الانقسام وهذا مذهب عبد الكريم
الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل

(الثالث) ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة
فيه بالفعل وعلى هذا يكون كل جسم مشتلا بالفعل على أجزاء لا تنهاى
بالفعل وهذا مذهب النظام من المعتزلة وبعض الافديمين من اليونانيين
(الرابع) ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة فيه بالقوة

فالجسم متصل بالفعل ليس فيه جزء ومنفصل كما هو عند الحس لكنه قابل
للقسمة الى النصف والنصف والنصف ونصف نصف النصف مثلاً وهكذا
الى غير النهاية فلانتهى قسمته الى حد لا يمكن بعمده وهذا مذهب الحكماء
المشائيين (١) والاشراقيين والمحققين من المتكلمين وهو الحق والمذاهب الثلاثة
الاول باطله اما المذهب الاول فلان الجسم لو كانه ولقمان اجزاء لا تتجزأ
فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء او لا تتلاقى وعلى الثاني فلا يتصور تألف الجسم
منها وعلى الاول فاما ان تتلاقى تلك الاجزاء بالاسراى تتداخل حتى يكون
مكان جميع الاجزاء وحيزها حيز جزء واحد منها فلا يحصل منها حجم فلا
يتألف منها جسم أو تتلاقى تلك الاجزاء بالاسر بل اما ان تماس تلك
الاجزاء أو يتداخل بعض جزء واحد ولا يتداخل بعض فيكون للجزء
الواحد جزآن مداخل وغير مداخل أو طرفان باحدهما يماس جزءاً
وبالآخر يماس جزءاً آخر أو يكون فارغاً لا يماس فيكون الجزء الذي فرض
لا يتجزأ قابلاً للقسمة ولو وهما فلا يكون جزءاً لا يتجزأ أصلاً هذا خلف
وبعبارة اخرى لو فرضنا جزءاً بين جزءين فاما ان يكون الوسط حاجباً
للطرفين عن التماس أو لا فلي الاول يكون للوسط طرفان باحدهما يماس
أحد الجزئين وبالآخر يماس الآخر فلا محالة يكون بين جهتيه امتداد
قابل للقسمة ولو وهما وكذا يكون للجزئين الطرفين جهتان باحدهما

(١) المشاؤون طائفة من الفلاسفة سلكت طريق النظر والاستلال لمعرفة الباري جل

مجده وهم ارسطو ومن حذوه كالشيخين أبي نصر وأبي علي. والاشراقيون
قوم نهجوا منهج الرياضة والكشف لتشرق انوار المعرفة على قلوبهم وهم افلاطون
ومن نحائهم كالشيخ المقتول شهاب الدين السهروردي

يماس كل من ذينك الجزئين الوسط وبالاخرى يكون نارغا من لقائه
 فيكونان منقسمين وعلى الثاني فاما ان يكون الوسط متداخلا في أحد
 الطرفين أو في كليهما فلا يحصل منها حجم فلا يتألف منها جسم أولا يكون
 بين تلك الاجزاء ترتيب فلا يتصور منها تركيب وبمباراة أخرى لو فرضنا
 جزءا على ملتي جزئين فاما ان يكون على احدهما فقط فلا يكون على
 ملتقاهما هذا خلف أو على كليهما كلا أو بعضا فيلزم انقسام الجزء ولو وهما
 هذا خلف فقد تحقق ان قسمة الجسم لا تنتهي الى جزء لا يمكن انقسامه بوجه
 من وجوه القسمة وانه يستحيل ان ينقسم الجسم الى ما لا ينقسم أصلا فتبين
 بهذا بطلان المذهب الثاني أيضا واما المذهب الثالث فبطلانه أيضا تبين
 بهذا الدليل اذ لو كان الجسم مشتملا على اجزاء موجودة غير متناهية بالفعل
 فالجزء الواحد من تلك الاجزاء اما ان لا يمكن انقسامه أصلا فيكون
 جزءا لا يتجزأ وقد ظهر بطلانه او يمكن انقسامه فاما ان تكون الاجزاء
 التي يمكن انقسام ذلك الجزء اليها موجودة بالفعل فلا يكون ذلك الجزء
 المفروض جزءا واحدا وقد كان الكلام فيه هذا خلف أولا تكون اجزؤه التي
 يمكن انقسام ذلك الجزء الواحد اليها موجودة بالفعل بل بالقوة فلا تكون
 جميع اجزاء الجسم موجودة بالفعل لان تلك الاجزاء الموجودة بالقوة
 تكون اجزاء للجسم أيضا لانها اجزاء لجزئه وجزء الجزء فيبطل
 القول بان جميع اجزاء الجسم موجودة غير متناهية بالفعل وهو المطلوب
 فقد تحقق ان الحق هو المذهب الرابع وهو ان الجسم المفرد متصل واحد
 في نفسه كما هو عند الحس ليس فيه جزء مقداري بالفعل أصلا وانه قابل
 للانقسام الى اجزاء قابلة للانقسام لا الى نهاية وان اجزائه اجزاء بالقوة

تحليلية لا يقف تحليله اليها على حد لا يمكن بعده كيف ولو وقف تحليله وانتهت قسمته الى جزء لا يمكن انقسامه كان ذلك الجزء جزءاً لا يتجزأ وقد بين استحالة ولسنا نفي ان كل جسم يمكن تحليله وقسمته لا الى نهاية قسمة خارجية فان ذلك غير لازم أصلاً بل من الاجسام ما تستحيل قسمته في الخارج عندهم كالنمل بل انما نفي ان كل جسم يمكن قسمته ولو وهما ولو فرضا لا الى نهاية ولا يلزم من ذلك وجود الاجزاء الغير المتناهية بالفعل بل كل ما دخل بالقسمة بالفعل في الوجود متناه يمكن لا يقف امكان القسمة على ذلك الحد بل يمكن بعده أيضاً وهذا كتراتب العدد فانها غير متناهية لكن بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يمكن بعده لا بمعنى انها غير متناهية بالفعل وتتمصيل ذلك ان القسمة على انحاء فان القسمة امان تؤدي الى الافتراق في الخارج أولاً وعلى الاول فاما ان يكون الافتراق بآلة نافذة أولاً والاول هو القطع والثاني هو الكسر وعلى الثاني فاما ان يتأثر بعض الاجزاء عن بعض في الوجود الذهني وتتمين الاجزاء بحسب الذهن أولاً والثاني هي القسمة الفرضية كالحكم بان للجسم نصفاً ولنصفه نصفاً والاول هي القسمة الوهمية وهي على ضر بين الاول ما يكون منشأ الامتياز بين الاجزاء ووجودا في الخارج بان يكون الجسم في الخارج محلاً لعرضين مختلفين اما قارين ووجودين في الخارج كالبلقة (١) أو غير قارين أي اضافيين كما -تين أو محاذتين أو وازاتين والثاني مالا يكون كذلك فن الاجسام ما يقبل القطع وتعود الآلة ومنها ما ينكسر ويقبل الكسر ومنها ما لا يقبل القطع والكسر لصلابته وصغره ويقبل القسمة الوهمية اذ يناله الحس ويحكم الوهم بانقسامه الى

هَذَا الْجُزْءَ وَذَلِكَ الْجُزْءَ وَمِنْهَا مَا يَبْلُغُ مِنَ الصَّفَرِ حَتَّى يَكُلُ دُونَهُ الْحَسَّ
وَلَا يَكَادُ الْوَجْمُ يُمَيِّزُ بَيْنَ أَجْزَائِهِ فَيَحْكُمُ الْعَقْلُ بَأَنَّهُ لَهْ نَصْفَانِ وَلِنَصْفِهِ نَصْفَانِ وَهَكَذَا
لَا إِلَى نِهَايَةٍ فَهَذَا مَا زَوَّاهُ مِنْ لَا تَنَاهِي الْجِسْمِ فِي الْقِسْمَةِ
(تَلْبِيهِ) اعْلَمُ أَنَّ مَسْأَلَةَ بَطْلَانِ الْجُزْأِ الَّذِي لَا يَتَجَزَّأُ يُمْكِنُ أَنْ يُعْبَرَّ عَنْهَا
بِعُنْوَانَاتٍ كَأَنَّهُ يُقَالُ الْجِسْمُ غَيْرُ مُرَكَّبٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ الَّتِي لَا تَتَجَزَّأُ وَأَنْ يُقَالُ
الْجِسْمُ مُتَّصِلٌ فِي نَفْسِهِ وَأَنْ يُقَالُ الْجِسْمُ يَقْبَلُ الْأَنْقِسَامَ لَا إِلَى نِهَايَةٍ أَوْ أَنَّهُ
لَا يَتَنَاهَى فِي الْأَنْقِسَامِ فَإِنَّ عُنُوتَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ بِالْعُنْوَانَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ لَمْ تَكُنْ
مِنْ مَسَائِلِ الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ لِأَنَّهَا عَلَى هَذَا التَّيْدِيرِ بَحْثٌ عَنْ تَحْقِيقِ حَقِيقَةِ الْجِسْمِ
وَالْعِلْمُ لَا يَبْحِثُ عَنْ تَحْقِيقِ حَقِيقَةِ مَوْضُوعِهِ بَلْ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ بَلْ
تَكُونُ مِنْ مَسَائِلِ الْحِكْمَةِ الْأَلَهِيَّةِ الْكَافِلَةِ لِتَحْقِيقِ الْحَقَائِقِ وَأَمَّا إِذَا عُنُوتَ
بِالْعُنْوَانِ الثَّلَاثِ كَانَتْ مِنْ مَسَائِلِ الْعِلْمِ الطَّبِيعِيِّ لِأَنَّ قَبُولَ الْأَنْقِسَامِ لَا إِلَى
نِهَايَةٍ مِنْ عَوَارِضِ الْجِسْمِ الطَّبِيعِيِّ مِنْ حَيْثُ اشْتِمَالُهُ عَلَى قُوَّةِ التَّغْيِيرِ وَالبَحْثُ
عَمَّا يَمْرُضُ لَهُ مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ بَحْثٌ طَبِيعِي فَهَذَا هُوَ الْحَقُّ الْمَتَّبَعُ وَالْقَوْمُ فِي هَذَا
الْمَقَامِ أَقْوَالٌ قَدْ فَرَّغْنَا عَنْ بَطَالِهَا فِي حَوَاشِينَا عَلَى تَلْخِيصِ الشِّفَاءِ وَرَسَالَتِنَا
الْمَعْقُودَةِ فِي تَحْقِيقِ حَقِيقَةِ الْأَجْسَامِ (تَذِيلٌ) وَلَمَّا ثَبَتَ أَنَّ الْجِسْمَ الطَّبِيعِيَّ
مُتَّصِلٌ لَيْسَ مُرَكَّبًا مِنْ أَجْزَاءٍ لَا تَتَجَزَّأُ ثَبَتَ أَنَّ الْجِسْمَ الْأَتَمَّ هُوَ الْكَمِّيَّةُ
السَّارِيَّةُ فِيهِ أَيْضًا كَذَلِكَ وَأَنَّ السُّطْحَ الَّذِي هُوَ نِهَايَةُ امْتِدَادِهَا فِي جِهَةٍ وَالْخَطُّ
الَّذِي هُوَ نِهَايَةُ امْتِدَادِ السُّطْحِ فِي جِهَةٍ أَيْضًا كَذَلِكَ وَأَنَّ الْحَرَكَةَ الْمُنْطَبِئَةَ
عَلَى الْمَسَافَةِ وَالزَّمَانَ الْمُنْطَبِقَ عَلَى الْحَرَكَةِ أَيْضًا كَذَلِكَ وَسَنَعُودُ إِلَى تَفْصِيلِ
ذَلِكَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى

فصل

واذ قد بطل تألف الجسم من الاجزاء التي لا تتجزأ ثبت انه متصل في ذاته وان الاتصال ليس عارضا له خارجا عن ماهيته لان الاتصال لو كان عارضا له في مرتبة متأخرة عن حد ذاته فهو في حد ذاته اما ان يكون من المجردات المقدسة عن الامتداد والاتصال فلا يكون جسما ويكون في حد ذاته مركبا من الاجزاء التي لا تتجزأ وقد تحقق بطلانه فهو اذن جوهر متصل في حد نفسه والحكماء بمد اتفاقهم على هذا القدر اختلفوا في ماهيته فقال الاشراقية انه جوهر بسيط في الخارج هو بنفسه متصل وليس له في الخارج جزآن أصلا وذهب بعضهم الى انه مركب في الخارج من جوهر وعرض هو المقدار وذهب النشائية الى انه مركب من جوهرين يسمى أحدهما بالهولي والآخر بالصورة الجسمية ونحن نريد تقرير مذهبهم وبياننا على حسب مطالبهم في هذا المختصر واما تحقيق ما هو الحق فقد أحلناه على كتب اخر فنقول ان الجسم مركب من جزئين يحل أحدهما في الآخر أي يقوم به ناعته والجزء الذي هو المحل جوهر قائم بذاته ليس متصلا في نفسه ولا منفصلا في حد ذاته ولا واحدا بالوحدة الاتصالية ولا كثيرا بالكثرة الاتصالية والجزء الذي هو الحال جوهر قائم بالجزء الاول متصل في حد ذاته واحد بنفسه بالوحدة الاتصالية ويسمى الجزء الاول بالهولي والجزء الثاني بالصورة الجسمية وبيان ذلك ان الجسم المفرد كالماء والهواء لا شك انه متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس كما تحقق بالبرهان ثم انه يمكن انقسامه في الخارج الى اجزاء فاذا طرأ عليه الاتصال صار ذلك

المتصل الواحد متصلين اثنين فيبطل ذلك الاتصال الواحد ويحدث اتصالان آخران فاما ان يكون ذاك المتصلان الآخران حادثين من كتم العدم فيكون التفريق اعداما للجسم بالمرّة وإيجادا للجسمين من كتم العدم وهذا باطل بالضرورة القطرية لانا نعلم بداهة انا اذا فرقتنا ماء واحدا كان في اناء واحد في انائين حكمنا قطعاً بان ذلك الواحد صار مائين وجز مناباته لم ينعدم ذلك الماء الواحد بالمرّة ولم يحدث ذاك الجسمان من كتم العدم واما ان يكون ذاك المتصلان الآخران موجودين بالقوة في ذلك المتصل الواحد فقوة الاتصال موجودة فيه قبل تحقّق الاتصال فتلك القوة امان تكون موجودة فيما هو متصل بذاته وذلك باطل لان ذلك المتصل الواحد ينعدم بطريقتين الاتصال فكيف يكون قابلاً للاتصال وحاملاً لقوته لان القابل يجب وجوده مع المقبول والالم يكن قابلاً له فلا يكون القابل للاتصال هو الاتصال الذاتي للجسم الطبيعي ولا الجسم التعليمي الساري فيه لانهما متصلان بالذات يبطلان بطريقتين الاتصال اذ هو اما عدم الاتصال عما هو من شأنه أو هو حدوث هويتين فهو اما عدم الاتصال أو ضده والشئ لا يكون قابلاً لضده ولا لعدمه أو تكون تلك القوة موجودة في أمر آخر في الجسم لا يكون ذلك الامر متصلاً بذاته ولا واحداً بالوحدة الاتصالية والالم يكن قابلاً للاتصال ولا منفصلاً بذاته ولا كثيراً بالكثرة الاتصالية والالم يكن موجوداً في الجسم حال الاتصال بل يكون ذلك الامر في حد نفسه عارياً عن الاتصال والاتصال والوحدة الاتصالية والكثرة الاتصالية قابلاً للاتصال والاتصال فيكون حين حلول المتصل الواحد فيه متصلاً باتصاله وحين حلول متصلين فيه منفصلاً باتصال ذلك المتصل الواحد

الذي صار متصلين بالانفصال ولا يمكن ان يكون ذلك الامر عين الجسم اذ قد تحقق ان الجسم متصل بذاته وهذا الامر ليس كذلك ولا ان يكون عارضا للجسم لانه لو كان عارضا للجسم لبطل بطلانه عند الانفصال ولا ان يكون مباينا له مفارقا عنه والا لم يكن قابلا لطريان الاتصال عليه فتبين ان يكون جزءا للجسم فيكون له جزء آخر هو متصل بذاته والا لم يكن الجسم متصلا بذاته وقد تحقق بالبرهان انه متصل بذاته فقد تحقق ان الجسم مركب من جزئين أحدهما ليس بذاته متصلا ولا منفصلا والآخر متصل بذاته فذا لك الجزآن اما ان يكونا متفارقين لاعلاقة لواحد منهما بالآخر فكيف تتألف منهما حقيقة حقيقية (١) واحدة أعني بها حقيقة الجسم وكيف يكون ذلك الجزء قابلا للاتصال والاتصال أو يكون بينهما علاقة فتلك العلاقة اما علاقة الاتحاد بحسب الوجود وهذا أيضا باطل لان ذينك الجزئين لو كانا متحدين لم يمكن بقاء أحدهما بدون الآخر مع انه قد ثبت ان ذلك الجزء يبقى مع بطلان الجزء المتصل بذاته واما علاقة الحلول فيكون أحد ذينك الجزئين حالا والآخر علة فاما ان يكون الحال ذلك الجزء الذي ليس بذاته متصلا ولا منفصلا والمحل هو الجزء المتصل بذاته وهذا أيضا باطل لانه لو كان كذلك لانعدم ذلك الجزء بانعدام الجزء المتصل بذاته ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل مع انه قد ثبت ان ذلك الجزء باق عند انعدام المتصل بذاته بطريان الاتصال عليه أو يكون الحال هو الجزء المتصل بذاته والمحل هو ذلك الجزء الذي ليس بذاته متصلا ولا منفصلا فيكون ذلك الجزء تارة محلا للمتصل الواحدة

(١) أى واقعية غير موقوفة على اعتبار معتبر وفرض فإرض

وذلك عند الاتصال وتارة محلا لمتصلين وذلك عند طريان الانفصال ويكون ذلك الجزء قائما بذاته في الحالين فيكون جوهرًا قائمًا بذاته ويكون الجزء الآخر حالًا فيه قائمًا به فقد تحقق أن الجسم مركب من جزئين محل أحدهما في الآخر وأن الجزء الذي هو المحل جوهر قائم بذاته وسنحقق أن شاء الله تعالى أنه محتاج إلى الجزء الآخر الحال فيكون الجزء الآخر الحال أيضًا جوهرًا لما تحقق عندهم أن الحال في المحل المحتاج إليه جوهر وذلك هو المدعي والجزء الذي هو المحل يسمى الهولى والمادة والجزء الذي هو الحال يسمى بالصورة الجسمية فهما جزآن خارجيان للجسم المطلق موجودان بوجودين ولا أنواع الجسم المطلق أجزاء أخر تسمى بالصور النوعية سيجي تحقيقها وثباتها أن شاء الله تعالى

﴿تذنيب﴾

واذ قد تحقق أن الجوهر المتصل بذاته أعنى الصورة الجسمية حالة في الهولى في الاجسام التي يطأ عليها الانفصال في الخارج وأن تلك الاجسام مركبة من الهولى والصورة وجب أن تكون جميع الاجسام سواء كانت ممكنة الانفصال في الخارج أولا كالأفلاك عندهم مركبة من الهولى والصورة الجسمية لأن الصورة الجسمية طبيعية نوعية والطبيعية النوعية اذا حلت في محل كان ذلك الحلول لاجل حاجة ذاتية لها إلى المحل فتكون تلك الطبيعة بسنخ (١) حقيقة وجوهر ماهيتها محتاجة إلى المحل فلا يمكن وجودها بدون المحل بل تكون حالة فيها حيثما كانت فتكون الصورة الجسمية محتاجة إلى الهولى حالة فيها حيثما كانت فتكون جميع الاجسام

(١) السنخ بالكسر الاصل

مركبة من الهيولى والصورة وهو المطلوب وانما قلنا ان الصورة الجسمية طبيعية نوعية لان جسمية اذا خالفت جسمية كان ذلك لان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية الى غير (١) ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجود آخر قد انضاف في الخارج الى الجسمية الموجودة في الخارج بوجود غير وجوده بخلاف الماهية الجنسية فانها طبيعة مهمة تتحصل وتقوم بالفصول وتحدد معها وجوداً ولا يكون لها وجود غير وجود الفصل والنوع

❦ فصل في ان الصورة الجسمية محتاجة في تشخيصها الى الهيولى ❦

بيان ذلك ان الصورة الجسمية لا تكون متشخصة الا بان تكون متناهية متشككة ولا يمكن كونها متناهية متشككة الا من جهة الهيولى فلا تكون الصورة الجسمية متشخصة الا من جهة الهيولى وهو المدعى اما المقدمة الاولى فلانها لا يمكن ان تكون غير متناهية المقدار لان الاجسام والابعاد كلها متناهية ووجود الجسم اللامتناهي والبعد اللامتناهي محال لبرهان التطبيق والبرهان السلمي اما برهان التطبيق فتقريره انه لو أمكن وجود بعد غير متناه أمكن ان يفرض منه قدر متناه وأمكن ان يطبق بين ما هو قبل الافراز وبين ما بقى بعده تطبيقاً اجمالياً بتطبيق المبدأ على المبدأ فيكون هناك جملتان متطابقتان من جانب المبدأ احدهما كل والاخرى جزء فاما ان لا يتناهما ولا ينقطعاً أصلاً فيلزم تساوى الجزء والكل وهو ضروري

(١) كالحرق والالتهام وعدمهما

الاستحالة أو تقطع الجملة التي هي جزء فتتأهل لا عمالة والجملة التي هي كل لا تزيد على تلك الجملة لا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فتكون الجملة الغير المتناهية متناهية أيضاً واما البرهان السلمي فتقريره انه لو وجد بعد غير متناه في جهتي الطول والعرض أمكن ان يخرج فيه من مبدأ واحد امتدادان على نسق واحد كأنهما سافا مثلاً لا الى نهاية فلو امتدا الى غير النهاية بالفعل كان الاقتراح بينهما غير متناه مع كونه محصوراً بين حاصرين هذا خلف فتبين ان وجود بعد غير متناه في الجهتين محال واما المقدمة الثانية فلانه لما استحال لا تنأهي الصورة الجسمية لم يمكن وجودها الا متناهية فلم يمكن وجودها الا بتشككة ولا يمكن تنأهيا وتشككها الا قبل الهوى لان التنأهي والتشكك المخصوصين في الصورة الجسمية المتشخصة اما ان يحصل له من جهة نفس ماهية الصورة الجسمية فيلزم ان تنحصر ماهية الصورة الجسمية في تلك الصورة المتشخصة المتناهية بذلك التنأهي المخصوص بتشككة بذلك الشكل الخاص لان ذلك التنأهي والشكل الخاصين لما كانا باقتضاء نفس ماهية الجسمية فلن توجد ماهيتها بدونهما فيلزم ان يكون الجسم منحصراً في ذلك الجسم المتشخص بذلك التنأهي والشكل الخاصين وهذا صريح البطلان أو يحصل له من جهة لازم من لوازم ماهية الصورة الجسمية فلزم تلك الاستحالة أو يحصل له من جهة عارض من عوارضها يمكن زواله عنها فيمكن زوال التنأهي والشكل الخاصين ولا يمكن زوالهما الا بانفصال وحرق اتصال فلا بد له من قابل وقابله هو المادة فيكون التنأهي والتشكك عارضين لها من جهة المادة وذلك هو المدعي والاخصر في بيانه ان يقال ان تعدد أفراد الجسم والصورة الجسمية واقتراق بعضها

عن بعض بالتشخيصات والاشكال وهيئات التناهي لا يمكن بدون المادة
اذ لولا مادة قابلة للتمدد والافتراق وكان التشخيص والمقدار والشكل من
قبل الماهية الجسمية لزم انحصارها في شخص واحد ذي تشخيص خاص
ومقدار خاص وشكل خاص واللازم صريح البطلان فقد ثبت ان المادة
هي العلة القابلة لتعدد افراد الصورة الجسمية وتشخيصاتها وأشكالها ومقاديرها
وهيئات تنايها فقد تحقق احتياج الصورة الى الهيولى في التشخيص والتناهي
والتشكل

﴿ تنبيه ﴾ اذ قد عرفت ان التناهي يكون عارضا للجسم من حيث
هو ذوماة فملك دريت ان مسألة تناهى الاجسام وبطلان لاتناهيها
في الاعظام من مسائل هذا العلم الطبيعي وانما ذكرناها في المقدمة وكان
من حقها ان تذكر في المقاصد في الفن الاول الباحث عن العوارض العامة
للاجسام لتوقف هذه المسئلة التي هي من مسائل الحكمة الالهية ومبادئ
هذا العلم عليها وبعد ذكرها ههنا لاتبقي حاجة الى استئناف ذكرها في
الفن الاول ومن عدها من مسائل الحكمة الالهية ونسب ذلك الى الشيخ
الزئيس لم يقصر في التلبس والتدليس والشيخ قد ذكرها في طييميات
الشفاء فهو براء من ذلك الاقتراء

﴿ فصل في ان الهىولى لا يمكن ان توجد بدون الصورة الجسمية ﴾

بيان ذلك انها لو وجدت بدون الصورة الجسمية فاما ان تكون ذات وضع أي
متحيزة قابلة للاشارة الحسية أولا فعلى الاول اما ان تكون بحيث يمكن ان تتجزأ
وتنقسم أولا تكون كذلك وعلى الثاني تكون جوهرأ فرداً لا يتجزأ فلا

تكون محلا للاتصال فلا تكون هيولى هذا خلف وعلى الاول اما ان يمكن
تجزؤها وانقسامها في جهة أو جهتين فقط فتكون خطأ جوهريا أو سطحا
جوهريا فلا تكون محلا للصورة الجسمية المتصلة الممتدة في الجهات الثلاث
فلا تكون هيولى هذا خلف أو يمكن تجزؤها وانقسامها في الجهات فتكون
مقدارا أو محلا للمقدار فلا تكون مجردة عن الصورة الجسمية اذ المقدار لا يوجد
بدون الصورة الجسمية وقد فرضت مجردة عنها هذا خلف وعلى الثاني أي على
تقدير ان لا تكون متحيزة ذات وضع اما ان يمكن ان تلحقها الصورة
الجسمية أو يمتنع فان امتنع ان تلحقها الصورة الجسمية فلا تكون هيولى
اذ هيولى عبارة عما يكون محلا للصورة الجسمية فالجوهر الذي يمتنع ان
تلحقه الصورة الجسمية يكون جوهرًا مفارقًا عن عالم الاجسام ولا يكون
غداة لها وكلامنا فيما هو مادة الاجسام ومدعانا ان مادة الاجسام لا يمكن
ان تجرد عن الصورة الجسمية ولا يمتنع وجود جوهر مجرد لا يقارن الصورة
الجسمية أصلا وان أمكن ان تلحقها الصورة الجسمية فاذا لحقتها فاما ان
تحصل في جميع الاحياز وهو صريح البطلان

أولا تحصل في شيء من الاحياز وهو أيضا ظاهر الاستحالة اذ وجود الجسم
بدون الحيز مستحيل بداهة أو تحصل في بعض الاحياز دون بعض وهو
أيضا باطل لان نسبته الى جميع الاحياز على السواء فيلزم الترجميع بالمرجح
وهو محال ولما بطل التالي بشقوة بطل المقدم فتبين استحالة وجودها
بدون الصورة الجسمية فان قلت اذا انقلب الماء هواء مثلا فالهواء المنقلب
اليه اما ان يحصل في جميع اجزاء حيز كرة الهواء وهو باطل أولا يحصل
في شيء من اجزاء حيز الهواء وهو أيضا باطل أو يحصل في بعضها دون بعض

فيلزم الترجيح بلا مرجح فها هو جوابكم فهو جوابنا قلنا الماء الذي ينقلب
هواء اما ان يكون قبل الانقلاب في حيز الهواء بالقسر فاذا انقلب هواء
سكن في ذلك الحيز بالطبع فيكون حصوله في ذلك الحيز قبل الانقلاب
مرجحا لحصوله فيه بعد الانقلاب واما ان يكون قبل الانقلاب خارجا عن
حيز الهواء فيكون لاحالة في حيز آخر ويكون ذلك الحيز الآخر قريبا من
بعض اجزاء حيز الهواء وبعيدا من بعضها فاذا انقلب هواء يحصل في ذلك
الجزء القريب من ذلك الحيز فيكون القرب مرجحا لحصوله في ذلك الجزء
من اجزاء حيز الهواء ولا يمكن مثل ذلك فيما نحن فيه لان الهوى المجردة
قبل ان تلحقها الصورة الجسمية ليس لها حيز ووضع حتى يكون وضعها
السابق معدا لوضع لاحق ومرجحا لحيز معين فقد تحقق ان الهوى محتاجة
في تحصيلها بالفعل وكونها متحيزة وكونها ذات وضع الى الصورة الجسمية

❦ فصل في اثبات الصورة النوعية ❦

اعلم ان لانواع الجسم صوراً أخرى بها تختلف الاجسام أنواعا وتلك الصور
مباد للآثار الخاصة بأنواعه ومقومات للأنواع بالدخول فيها والجزئية منها
ومحصلات لماهية الجسم المطلق على نحو تحصيل التفصيل ماهيات الاجناس
وللمادة أيضا على نحو تحصيل الصورة الجسمية اياها والدليل على ذلك ان
الاجسام تختلف آثارها ومقاديرها وأشكالها وكمياتها كالثقل والقل
والحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة وميولها الى الاحياز الخاصة والجهات
المخصوصة فاما ان تكون تلك الآثار الخاصة الصادرة عنها مستندة الى أمور
خارجة عنها وذلك صريح البطلان لانا نعلم بداهة ان الماء مثلاً رطب

بطبعه لا باهر خارج وان الارض ثقيلة مائلة الى المركز بطبعها لا امر خارج عنها أو تكون مستندة الى أمور في نفس حقائقها فاما ان تكون مستندة الى هيولاها وذلك باطل اما أولا فلان الهيولى قابلة محضة لا يمكن ان تكون فاعلة أصلا كما تقرر في الفلسفة الاولى واما ثانيا فلان هيولى العناصر واحدة مشتركة فكيف تكون مبدأ للآثار الخاصة بكل واحد واحد منها أو تكون مستندة الى الصورة الجسمية وهو أيضا باطل اذ قد عرفت ان الصورة الجسمية طبيعية واحدة مشتركة بين جميع الاجسام فلو كانت تلك الآثار مستندة اليها لزم اشتراك تلك الآثار بين جميع الاجسام أو تكون مستندة الى مباد اخر في حقائق تلك الاجسام مختصة بنوع نوع وهو المطلوب فتحقق ان في كل نوع من أنواع الجسم صورة أخرى سوى الصورة الجسمية متنوعة للجسم ومحصلة للهيولى نوعا فهي أيضا حالة في الهيولى والهيولى محتاجة اليها في التحصل النوعي فهي أيضا جوهر لان الحال الذي يحتاج اليه المحل يكون جوهرًا واذ هي حالة في الهيولى فهي مفتقرة في تشخصها الى الهيولى واذا للهيولى لا يمكن وجوها بدون ان تتحصل نوعا فهي محتاجة الى الصورة النوعية في قومها فكما ان الهيولى والصورة الجسمية متلازمتان كذلك الهيولى والصورة النوعية متلازمتان ولست أعني بذلك ان صورة نوعية خاصة تلازم الهيولى فان الهيولى قد تفارقها الى بدل وتخلع صورة وتلبس أخرى بل انما أعني ان الهيولى لا تخلو عن صورة نوعية



فصل في كيفية التلازم بين الهيولى والصورة

لما ثبت ان الهيولى والصورة متلازمتان وانه لا توجد احدهما بدون

الآخري والتلازم بين شيئين لا يتحقق الا اذا كان أحدهما علة موجبة
للآخر أو يكون كلاهما معلولي علة ثلاثة توقع بينهما ارتباطاً افتقارياً لا على
الوجه الدائر فاما أن تكون الصورة علة موجبة للهيولي أو تكون الهيولي
علة موجبة للصورة أو يكونا معلولي علة موجبة توقع بينهما ارتباطاً افتقارياً
والاول باطل لان الصورة لا توجد الا بالشكل أو مع الشكل والشكل متأخر
عن الهيولي فالصورة الموجودة متأخرة عن الهيولي فلا تكون علة موجبة
للهيولي لان العلة الموجبة يجب تقدمها على المعلول والثاني أيضاً باطل لان
الهيولي علة قابلة فلا يمكن ان تكون فاعلة ولا ان تكون موجبة لان القابل
بما هو قابل انما منه قوة المقبول لافعليته وإيجابه فتعين الثالث فهم مملولاً
سبب ثالث مقدس عن الجسمية والجسمانيات يفيض وجودهما وقيم
ذلك السبب الهيولي بماهية الصورة ويستحفظها بتمقيب افرادها عليها كمن
يمسك سقاً بيمينه بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها وقيم أخرى بدلها
ويفيض وجود الصور الخاصة في الهيولي فتشخص الصورة وتتناهى وتتشكل
من جهة الهيولي فالهيولي محتاجة الى الصورة في تحصيلها وبقائها والصورة
محتاجة الى الهيولي في تشخصها وتشككها من دون لزوم دور (تذنيب) قد تقرر
عندهم أن الصورة الجسمية ماهية نوعية واحدة مشتركة في جميع الاجسام
من العناصر والافلاك وان الصور النوعية طبائع متخالفة تقوم واحدة منها
نوياً من الاجسام وان الهيولات في العالم عشرة واحدة منها للعناصر
الاربعة وتسع منها للافلاك التسعة فالافلاك لا تشارك ولا تشارك
العناصر في المادة (تقريب) اذ قد عرفت ان الهيولي ليست بذاتها متصلة
ولا مقدار لها بذاتها بل انما تقدرها من جهة الصورة المتقدرة فلا يستبعد ان

تقبل الهوى في الاجسام مقداراً أزيد واقص مما كان من دون ان
ينضاف اليه جسم أو يفصل عنه جسم فتحقق امكان التخلخل والتكاثف
الحقيقيين واما تحققهما فيما يدل عليه ان القارورة الضيقة الرأس اذا كبت
على الماء لا يدخلها الماء ثم اذا مصت مصاً شديداً ثم كبت عليه يدخلها الماء
صاعداً وما ذلك الا لان المص الشديد اخرج عنها بعض ما كان فيها من
الهواء فتخلخل الهواء الباقي فيها لضرورة استحالة الخلاء وكبر حجمه فشفل مكان
ما اخرج عنها من الهواء ثم اذا صادف ذلك الهواء الباقي جسماً يمكن صعوده
الى مكان الهواء الذي خرج من القارورة تكاثف بطبعه وعاد الى قوامه
الطبيعى فصعد الماء ودخلها لضرورة امتناع الخلاء (تنبه) اعلم ان مباحث
الهوى والصورة ليست من مسائل الطبيعى لانها بحث عن تحقيق حقيقة
الجسم وتحقيق حقيقة موضوع العلم لا يكون من مسائله بل هي من مسائل
الحكمة الالهية لان الحكمة الالهية باحثة عن أحوال أشياء لا تقتصر الى
المادة والهوى لا يحتاج الى هوى فالبحت عنها بحث عما لا يفتقر الى
المادة والصورة بما هيتهما شريكة لعملة الهوى فحقيقتها ليست محتاجة
الى الهوى فالبحت عنها بحث عما لا يفتقر الى المادة فيكون البحث عن
المادة والصورة من مسائل الحكمة الالهية واذ قد فرغنا من تحقيق حقيقة
الجسم حان لنا ان نفيض في البحث عن العوارض الذاتية للجسم بالحيثيات
التي ذكرناها فيما سبق وان الجسم اما فلكى أو عنصري وأحواله المبحوثة
عنها اما مختصة بالجسم الفلكى أو بالجسم العنصري واما عامة لهما كان
هذا العلم على ثلاثة فنون الفن الاول في البحث عن العوارض التي تم الاجسام
فلكية كانت أو عنصرية والفن الثانى في البحث عن العوارض الذاتية المختصة

بالجسم الفلكي والفن الثالث في البحث عن العوارض الذاتية المختصة
بالجسم العنصرى وانما قدم الفن الاول لان العام اعرف عند العقل
واسبق الى الفهم واقدم فى الاذعان والتصديق وكثيرا ما يستعان به على
معرفة الخالص والتصديق به فلا يضر الباحث عن العام سبيل المبدئية بالقياس
الى الفن الباحث عن الخالص فهو اخلق بالتقديم واسبق فى التعليم وقدم الثاني
على الثالث لان ما يبحث عنه فى الفن الثاني اعنى الاجرام الفلكية اشرف مما
يبحث عنه فى الفن الثالث اعنى الاجسام العنصرية لكون الافلاك عندهم
برثة عن الكون والفساد والتغير والبوار وكونها مؤثرة فيما تحتها من
الاجسام والاجساد والله سبحانه ولي المصمة والسداد والهادى الى
الرشاد فى المبدء والمعاد



﴿ الفن الاول فى البحث عن العوارض الذاتية العامة للاجرام ﴾

(والاجسام وفيه مباحث)

﴿ المبحث الاول فى المكان وفيه فصلان ﴾

(الفصل الاول فى تحقيق حقيقة المكان)

اعلم ان المكان عبارة عما يشغله الجسم ويكون فيه وينتقل منه واليه
ولاشبهة فى أن ما يشغله الجسم ويكون فيه ويقبل الاشارة الحسية حيث
يقال ان الجسم ههنا وهناك ويتقدر ويتجزى ويتفاوت زيادة ونقصانا
ويتصف بالصغر والكبر وينتقل الجسم منه واليه امر واقعي وليس اختراعي
محضاً ولا شيئاً بحتاً والالم يتصف بهذه الاوصاف الواقعية ضرورة وذلك
الامر لا يمكن ان يكون مما لا ينقسم أصلاً كالنقطة أو مما لا ينقسم الا فى

جهة كالخط لان الجسم ممتد في الجهات الثلاث والممتد في الجهات الثلاث
يستحيل ان يحصل فيما لا يقبل الانقسام أصلاً أو فيما لا يقبل الانقسام الا في جهة
ضرورة ان ما لا ينقسم في جهتين لا يتصور احاطته بما ينقسم في الجهات الثلاث
فلا بد من ان يكون المكان اما قابلاً للتقسيم في الجهات الثلاث أو قابلاً له في جهتين
وعلى الثاني يكون المكان سطحاً محيطاً بالجسم ولا بد من ان يكون ذلك
السطح قائماً بجسم لا متنازع قيام السطح بذاته فاما ان يكون قائماً بذلك الجسم
المتمكن وذلك باطل لان الجسم لا يمكن ان ينتقل من سطحه أو الى سطحه
بل يكون سطحه معه ونابعا له في الانتقال فلا يكون مكانه هو سطحه أو
يكون قائماً بجسم آخر فذلك الجسم اما ان يكون حاوياً للجسم المتمكن
أو محوياً به أو لا حاوياً ولا محوياً والاخير ان باطلان لان سطح الجسم المحوى
وسطح الجسم الذي ليس حاوياً ولا محوياً لا يمكن ان يكون محيطاً بالجسم
المتمكن فكيف يكون مكانا له فتعين الاول وهو ان يكون ذلك السطح
سطح الجسم الحاوي للجسم المتمكن فاما ان يكون ذلك السطح هو السطح
الظاهر من الجسم الخلو أو السطح الباطن منه لا سبيل الى الاول لان
السطح الظاهر من الجسم الحاوي ليس مماساً للممكن وليس المتمكن مالاً
له فلا يكون هو المكان لان المتمكن يكون مالاً لمكانه البتة فتعين الثاني
فيكون المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر
من الجسم المتمكن المحوي وهذا هو مذهب المشائين وعلى الاول وهو
ان يكون المكان قابلاً للتقسيم في الجهات الثلاث اما ان يكون المكان
عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمكن وهو مذهب بعض من لا يربأ به
واما ان يكون أمراً هو ما يشغله الجسم على سبيل التوهم وهو مذهب

المتكلمين واما ان يكون بعدا موجودا مجردا عن المادة اذ لو كان مادي لزم من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام وهو محال بالبداهة ويكون ذلك البعد جوهرافائيا بذاته تتوارد الممكنات عليه مع بقاءه لشخصه وهو مذهب الاشراقين ويسمونه بالبعد المقطوع زعما منهم بانه مقطوع عليه بالبداهة وهذه المذاهب الثلاثة باطلة اما ككون المكان عبارة عن الجسم المحيط بالجسم المتمكن فلان الضرورة قاضية بأن نحن الجسم المحيط وسطحه الظاهر لنوفي تمكن الجسم وانما تمكنه فيما هو محيط به مماس له فانما المكان حقيقة هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المتمكن المحوي واما ككون المكان عبارة عن البعد الموهوم فلان البعد الموهوم اما ان يكون شيئا في نفس الامر او يكون لاشياء ممضا وعلى الثاني لا يكون مكانا ولا متصفا بالزيادة والنقصان وغيرهما من الاوصاف الواقعية وعلى الاول فاما ان يكون موجودا بنفسه في الخارج فلا يكون بعدا موهوما بل بعدا موجودا هذا خلف أولا لا يكون موجودا في الخارج بنفسه ويكون منشأ انتزاعه موجودا بنفسه في الخارج فيكون المكان حقيقة ذلك المنشأ ويجرى الكلام فيه واما ككون المكان عبارة عن البعد المجرد الموجود فاما أولا فلان وجود البعد المجرد محال لما سبق من ان الطبيعة الامتدادية بسنخ حقيقتها محتاجة الى المادة فلا يمكن وجودها مجردة عنها وقد سبق أيضا ان الطبيعة الامتدادية واحدة نوعية فلا تختلف افرادها بالحاجة الى المادة والاستغناء عنها واما ثانيا فلان المكان لو كان هو البعد المجرد لزم من حصول الجسم فيه تداخل البعدين أعني البعد القائم بالجسم والبعد المجرد واللازم باطل بالبداهة القطرية ويجوز به يؤدي الى تجويز دخول

جملة الاجسام في أقل من حبة خردل والقول بان المستحيل تداخل
الابعاد المادية لا تداخل بمادادي في بعد مجرد لا ينبغي ان يصنى اليه لان
منشأ امتناع التداخل هو العظم والامتداد فان البدهة حاكمة بان
مجموع امتدادين أعظم من أحدهما ولذا لا يمتنع تداخل النقط مطلقا ولا
تداخل الخطوط في جهتي العرض والعمق اذ لا امتداد لهما في نيتك الجهتين
ويستحيل تداخل خطين في جهة الطول لا امتداد لهما في تلك الجهة ولا تداخل
السطوح في جهة العمق اذ لا امتداد لهما في تلك الجهة ويستحيل تداخل
سطحين في جهتي الطول والعرض لا امتداد لهما في نيتك الجهتين وبالجملة
فامتناع التداخل انما هو الاجل المقدار والحجم ولا دخل في امتناعه للمادة
اذ ليس للمادة بنفسها حجم ومقدار فاستبان ان تداخل الابعاد مطلقا
مستحيل سواء كانت مادية أو مجردة ولما تبين بطلان هذه المذاهب الثلاثة
تعين ان الحق هو المذهب القائل بان المكان هو السطح الباطن من الجسم
الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ولا ضرر في ان لا يكون
لبعض الاجسام وهو الجسم المحيط بالكل مكان نعم يجب ان يكون لكل
جسم حيز وستعرف الحيز ان شاء الله تعالى

❦ الفصل الثاني في امتناع الخلاء ❦

اختلف في انه هل يمكن خلو المكان عن المتمكن أو لا يمكن فذهب القائلون
بان المكان هو البعد الموهوم وبعض القائلين يكونه هو البعد المجرد الى
امكانه وذهب أصحاب السطح وبعض أصحاب البعد المجرد الى امتناعه وهو
الحق لان حشو المكان الخالي عن المتمكن كما بين اطراف الاناء مثلا اذا
فرض انه ليس يشغله جسم اما ان يكون لاشيئا ممضا وهو باطل لانه

يتفاوت صغرا وكبرا وزيادة ونقصانا ويكون قابلا للتقسام واللاشي المحض لا يمكن اتصافه بهذه الاوصاف أو يكون شيئا فاما ان يكون بعدا أولا والثاني باطل لانه ممتد منقسم فهو بعد البتة وعلى الاول فاما ان يكون بعدا مجردا فقد تبين بطلانه أو يكون بعدا ماديا فهو اذن جسم لا مكان خال هذا خلف وأول ما أضل القائلين بالخلاء أنهم زعموا ان ما ليس بمبصر ليس بجسم فصاروا يظنون ان الهواء ليس بجسم وصاروا من ذلك الى ان اعتقدوا ان المكان الذي فيه الهواء مكان خال واذا قد نهوا بالازقاق المنفوخة وبتهريك الاهوية بالمرأوح على ان الهواء جسم فنهى من رجوع عن اعتقاد الخلاء الى الازعان بجسمية الهواء ومنهم من أصر على عقيدته وقال ان الهواء خلاء يخالطه ملاء وهذا كله جزاف لا ينبغي للعاقل فضل الاشتغال به

المبحث الثاني في الحيز

وهو أعم من المكان فان كان للجسم مكان فحيزه مكانه وان لم يكن له مكان كالجسم المحدد للجهات المحيط بسائر الاجسام الذي يبرهن على وجوده في الفن الثاني ان شاء الله تعالى فانه ليس له مكان اذ ليس فوقه جسم يحويه حتى يكون سطحه الباطن مكانا له كان حيزه وضعه الذي يمتاز به عن سائر الاجسام وهو كونه فوقها اذا عرفت هذا فنقول كل جسم سواء كان بسيطا أو مركبا فله حيز طبيعي مقتضى طبعه الكون والسكون فيه اذا لم يخرج عنه قاسر والعود اليه على اقرب الطرق اذا كان خارجا عنه بقسر وذلك لان الجسم اذا خلى وطبعه أي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور الخارجة والاحوال العارضة له من خارج فاما ان

لا يكون في حيز أصلا وهو صريح البطلان أو يكون في جميع الاحياز وهو
ايضا ظاهر الاستحالة أو يكون في بعض الاحياز دون بعض فيكون
حصوله في ذلك البعض اما باقتضاء أمر خارج عنه وهو باطل اذ المفروض
خلوه عنه أو باقتضاء الصورة الجسمية وهو ايضا باطل اما أولا فلان الحصول
في ذلك الحيز لو كان مقتضي الجسمية المشتركة لزم اشتراك جميع الاجسام
فيه واما ثانيا فلان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السواء فلا
معنى لاقتضاءها لذلك الحيز الخاص أو باقتضاء الهيولى وهو ايضا باطل اما
أولا فلانها تابعة في التحيز بذاتها للصورة فلا تقتضي التحيز بذاتها واما
ثانيا فلانها قابلة محضة فلا تكون مقتضية لشيء أو باقتضاء أمر داخل في
الجسم مختص به أعني صورته النوعية المسماة بالطبيعة فيكون ذلك الحيز
طبعيا للجسم فاذا خرج الجسم عنه كان خروجه عنه لاجل قاسر مناف
لطبيعته فاذا غلغل وطبعه عاد الى ذلك الحيز باقتضاء طبيعته على أقرب الطرق
وذلك هو المدعى ثم انه لا يمكن ان يكون لجسم واحد حيزان طبعيان
لانه اذا كان في أحدهما غلغل بطبعه فان طلب الثاني لم يكن الحيز الذي
هو فيه طبعيا وان لم يطلبه لم يكن الثاني طبعيا ثم الجسم البسيط بكميته يكون
له حيز طبيعي ممتاز عن سائر الاحياز واما اجزأه فان كانت وهمية متصلة
بكميتها تكون احيازها اجزاء وهمية لحيز الكل وان كانت موجودة
في الخارج يكون اتصالاتها عن الكل بقاسر ويمتاز احيازها عن الاجزاء
الاخر للحيز الكلي لاجل القاسر واما الجسم المركب فلما كان عبارة عن
مجتمع البسائط وكان حجمه هو ما اجتمع من احجامها فلا يحتاج الى حيز
زائد على احياز البسائط فان كانت بسائطه متساوية في قوة الميل الى احيازها

فخيزها الطبعي هو ما اتفق وجوده فيه وان كان بعضها غالباً على الباقي في قوة الميل الى الحيز فكانه مكان الغالب فانه يهزم ما عداه من البسائط ويجذبه الى حيزه هذا هو المشهور ولعل الحق ان حيز المركب هو ما يقتضيه مزاجه بحسب ماله من درجات الثقل والخفة والله اعلم

﴿ البحث الثالث في الشكل وهو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة التناهي ﴾

اعلم ان الجسم بما هو جسم لا يستلزم التناهي لان من تصور جسماً لا متناهيًا لم يتصور جسماً لا جسماً ولا نه يحتاج في اثبات تناهيه الى اقامة البرهان الا ان انواع الجسم يطباها تقتضي مقادير خاصة ومراتب مخصوصة من التناهي وهيئات لان الجسم الخاص اعني نوعاً من الجسم المطلق اذا خلي وطب به فلما ان يكون لا متناهيًا وقد تبين استحالة اويكون متناهيًا فيكون له من جهة التناهي هيئة هي الشكل ولا بد لتلك الهيئة من علة ولا تكون علة خارجاً لاننا فرضنا الجسم محلاً لطبيعته فتكون علة طبيعة الجسم فيكون ذلك الشكل طبيعياً للجسم فكل جسم له شكل طبيعي يكون الجسم عليه اذا لم يغيره قاسر واذا غير قاسر ثم زل القاسر يعود الجسم الى شكله الطبيعي ان لم يمنع مانع فان منع مانع مع زوال القاسر لا يعود اليه وذلك كالارض فان شكلها الطبيعي هو الكرة لكن زال عنها شكلها الطبيعي لاجل اسباب خارجة كالرياح والامطار والسيول فحدثت فيها تلال وواد واهوار وانجاد ولاجل تلك الاسباب القسرية اخرجها عما يقتضيها طبيعتها من الهيئة الكرية وكما ان طبيعتها اقتضى شكلاً خاصاً اقتضى أيضاً كيفية خاصة حافظة للشكل وهي البيوضة فلما زال شكلها الطبيعي لاجل القواسر

حفظت كقيمتها الطبيعية أعني اليبوسة الشكل الذي حصل لها بالقسر فان من شأن اليبوسة حفظ الشكل أى شكل كان طبيعيا كان أو قسريا وهذا عجيب فان طبيعة الارض اقتضت كيفية عاقبتها عن مقتضاها أعني شكلها الطبيعي فصار الشكل القسري الحاصل للارض مقتضى طبيعتها بالعرض ثم ان الشكل الطبيعي للجسم البسيط هو الكرة لان طبيعته واحدة ومادته واحدة والماعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوي الكرة لا يكون متشابه بل يكون فيه اختلاف في الجوانب والاطراف فاذن مقتضى طبيعة الجسم البسيط من الاشكال هو الكرة والشكل الكروي ليس نوعا واحدا حتى يستشكل استناده الى الطبائع المتعددة المختلفة لانواع الجسم البسيط لان مراتب الكروية مختلفة بالنوع عندهم على انه لا امتناع في استناد الواحد بالعموم وان كان نوعا حقيقيا الى مباد مختلفة بالنوع

﴿ المبحث الرابع في الحركة والسكون وفيه فصول ﴾

﴿ فصل في تعريف الحركة والسكون ﴾

اعلم ان الشيء الموجود بالفعل اما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه كالواجب جل مجده فان وجوده وكالاته بالفعل من كل وجه علي ماسيجي ان شاء الله تعالى في الالهيّات او يكون بالفعل من بعض الوجوه وبالقوة من بعض الوجوه كالاجسام مثلا فانها موجودة بالفعل ومتصفة بالقوة ببعض صفات لا توجد فيها في الحال وتوجد فيها في الاستقبال ولا يمكن ان يكون شيء موجود بالفعل بالقوة من جميع الوجوه والا كان وجوده أيضا بالقوة فلا يكون موجودا بالفعل هذا خلف والشيء الموجود الذي هو بالفعل من جميع الوجوه لا يمكن

ان يكون له صفة وكمال لا يكون حاصله في الحال ويكون متوقفاً يمكن
خروجه من القوة الى الفعل والالم يكن ذلك الشيء بالفعل من جميع الوجوه
والشيء الموجود الذي هو بالفعل من وجهه وبالقوة من وجهه يمكن خروجه
الى الفعل فيما هو بالقوة فيه اذ لو لم يمكن خروجه الى الفعل فيه لم يكن هو
بالقوة فيه فخروجه الى الفعل فيه اما ان يكون على سبيل التدرج كانتقال
الجسم من مكان الى مكان فانه اذا كان في مكان ثم انتقل عنه فلا يصل
الى المكان الثاني الا بقطع المسافة التي بين المكانين تدريجاً واما ان يكون
على الدفعة من غير تدرج كإفلات الماء هواء مثلاً فانه مادام ماء لم يخرج
من المائية الى ما كان بالقوة أغنى الهوائية واذا خرج من المائية فهو هواء
فليس بين المائية والهوائية حالة متوسطة حتى يتصور التدرج ههنا فالحركة
هي الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً واما الخروج منها الى دفعة فلا
يسمى حركة فلذا عرف قدماء الفلاسفة الحركة بأنها الخروج من القوة
الى الفعل على التدرج أو يسيراً أو يسيراً أولاد دفعة ولما رأى متأخروهم ان معنى
التدرج ان لا يكون دفعة ومعنى الكون دفعة ان يكون في آن ومعنى الآن
طرف الزمان والزمان هو مقدار الحركة فيكون هذا التعريف دورياً عدلوا
عن هذا التعريف الى تعريف آخر فقالوا ان الحركة كمال أول لما هو بالقوة
من حيث هو بالقوة بيان ذلك ان الموجود الذي هو بالفعل من وجهه وبالقوة
من وجهه اذا خرج من القوة الى الفعل يحصل له بالفعل ما كان له بالقوة فالحاصل له
بالفعل يسمى كمالاً فانهم يسمون بالفعل كمالاً والقوة نقصاناً بالجسم الم يتحرك فهو
بالقوة في أمرين الأول الانتقال عما هو فيه والثاني الوصول الى المنتهى ثم اذا تحرك
ووصل الى المنتهى حصل له كمالان الأول الحركة والانتقال والثاني

الوصول والحركة سابقة على الوصول فالحركة كمال أول والوصول كمال ثان ثم انه لا بد من ان يكون هناك مطلوب تكون اليه الحركة فان حقيقة الحركة هي السلوك الى المطلوب وان لا يكون المطلوب حاصلًا بالفعل مادامت الحركة فانه لا حركة بمد حصول المطلوب والوصول الى المنتهى فانما تكون الحركة حاصلة بالفعل اذا لم يكن الوصول اليه حاصلًا بالفعل فهي كمال أول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة لا من حيث هو بالفعل ولا من حيثية أخرى فاحترز بها عن سائر الكمالات الاول فان كل واحد منها وان كان كمالاً أولاً مما هو بالقوة لكن لا من حيث هو بالقوة والحق ان تصور الحركة مما لا يحتاج الى هذا التعريف ويكفي له ان يقال انها الخروج من القوة الى الفعل تدريجاً ومعنى التدرج ويسيراً يسيراً ولا دفعة من المعاني الأولية التصور لاعانة الحس عليها ولا يتوقف تصورها على تصور حقيقة لزمان والآن وان كان الآن والزمان سبيين لها في الوجود واما الرسم الذي ذكره فهو وان كان أخفى من تصور الحركة بالوجه الجلى المتعارف لكنهم انما عرفوها به تمرينا للافهام وتمهيدا لما يثبتون للحركة من الاحكام هذا وأما السكون فهو عدم الحركة عما من شأنه الحركة فما ليس من شأنه الحركة كالواجب جل مجده والعقول المجردة ليس بساكن ولا متحرك

فصل في بيان الحركة التوسطية والحركة القطعية

اعلم أن الحركة تطلق على معنيين (الاول) كون الجسم بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن يفرض في زمان الحركة في حد مما فيه

الحركة لم يكن فيه قبله ولا يكون فيه بعده فلا ريب في أن الجسم إذا تحرك وفارق المبدأ ولم يصل بعد إلى المنتهى يحصل له حالة بسيطة هي كونه بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون في كل آن من حين فارق المبدأ إلى أن يصل إلى المنتهى في حد من المسافة لم يكن فيه قبل ذلك الآن اذ لو كان فيه قبله كان ساكنا فيه فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا هذا خلف وأيضا لا يكون في ذلك الحد بعد ذلك الآن اذ لو كان فيه بعده كان ساكنا في ذلك الحد فلا يكون متحركا وقد فرضناه متحركا هذا خلف وهذا المعنى موجود في الخارج البتة فانا نعلم بالضرورة بمعاونة الحس ان الجسم اذا تحرك يحصل له حالة مخصوصة لم تكن ثابتة له عند المبدأ ولا تكون ثابتة له بعد وصوله إلى المنتهى بل انما تحصل له تلك الحالة حين توسطه بين المبدأ والمنتهى وتلك الحالة مستمرة من حين فارق المتحرك المبدأ إلى آن وصوله إلى المنتهى ومع كونها مستمرة تختلف حين اتصاف الجسم بها نسبتته إلى حدود المسافة أعني كونه في ذلك الحد وذلك الحد وهذا الحد فهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار النسبة إلى حدود المسافة سيالة وهذه الحالة هي المسماة بالحركة التوسعية (والثاني) الامر الممتد المتصل المبتدأ من مبدأ المسافة المستمر إلى نهايتها المنطبق على المسافة المنقسم بانقسامها المنطبق على الزمان المنقسم بانقسامه الغير القابل لمدم قراره والمعنى الاول يفعل هذا المعنى الثاني باستمراره وسيلانه كما تفعل القطرة النازلة خطا مستقيما والشعلة الجواله دائرة تامة وهذا المعنى يسمى بالحركة القطعية وهي موجودة في الازدهان قطعا وأما في الاعيان فقد قيل انها لا وجود لها فيها اذ المتحرك ما لم يصل إلى المنتهى لا يوجد الحركة بتمامها

وإذا وصل إليه فقد انقطعت الحركة والحق عند الفلاسفة المطابق لاصولهم أنها موجودة في الخارج في تمام زمانها لا في آن قبله ولا في ما بعده ولا في آن يفرض فيه ولا في جزء يفرض فيه نعم لو فرض في ذلك الزمان جزء يفرض من الحركة فأنه منطبق عليه متصله باتصاله منقسمة بانقسامه وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل لأنها لو كانت مركبة من أجزاء موجودة بالفعل كانت المسافة مركبة من أجزاء موجودة بالفعل لكون الحركة منطبقه على المسافة ومنقسمة بانقسامها فأى جزء يكون فيها يكون بازائه جزء من المسافة فإن كان فيها جزء بالفعل يكون بازائه جزء بالفعل في المسافة واللازم باطل إذ قد ثبت بالبرهان أن المسافة متصلة وليست مركبة من أجزاء موجودة بالفعل فالملزوم مثله

فصل

الحركة تتلاق بأمر ستة (الاول) موضوعها القابل لها وهو المتحرك (والثاني) علتها الفاعلة لها أعني المحرك (والثالث) ما فيه الحركة كالمسافة (والرابع) مامتة الحركة أعني المبدأ (والخامس) ما يليه الحركة أعني المنتهى (والسادس) مقدار الحركة أعني الزمان فالحركة لا تتحقق بدون هذه الامور الستة لأنها عرض فلا بد لها من موضوع قابل وهو المتحرك وممكنة فلا بد لها من علة فاعلة وترك شيء فلا بد لها من مبدأ متروك وطالب شيء فلا بد لها من منتهى مطلوب وسلوك فلا بد لها من طريق يسلك وهو ما فيه الحركة وتدرج فلا بد لها من زمان ثم انه لا يجوز أن يكون المتحرك هو المحرك اما أولا فلما اتمروا عندهم أن القابل شيء لا يكون فاعلا وأما ثانيا فلان

الجسم لو كان فاعلا للحركة بما هو جسم لكان كل جسم متحركاً والتالى
صرح البطلان فاذن علة الحركة أمر غير الجسمية كالطبيعة الخاصة أعني
الصورة النوعية فانها تحرك الجسم الى حيزه الطبيعي اذا كان الجسم خارجا
عنه هذا وأما المبدأ والمنتهى فقد يتحدان ذاتا كما في الحركة المستديرة
التامة وقد يتعدان فقد يتضادان بالذات وبالعرض كما في الحركة من السواد
الى البياض ومن الحرارة الى البرودة فان المبدأ وهو السواد والحرارة
مضاد بالذات للمنتهى وهو البياض والبرودة كما أنهما متضادان من حيث
كونهما مبدأ ومنتهى فان مفهومى المبدأ والمنتهى متقابلان ألبتة وليس
بينهما تقابل الايجاب والسلب ولا تقابل العدم والملكة لكونهما وجوديين
ولا تقابل التضاييف لجواز تعقل أحدهما بدون الآخر فليس بينهما الا
تقابل التضاد فعروضاهما يكونان متضادين بالعرض وقد يتضادان
بالعرض من جهة أخرى سوى جهة عروض هذين المفهومين كما في الحركة
من المحيط الى المركز وبالعكس فان المبدأ فيها مضاد للمنتهى بالعرض من
جهة عروض عارضين متضادين لهما أعني القرب من التلك والبعد عنه
وقد يتضادان بالعرض من هذه الجهة فقط أي من جهة عروض مفهومى
المبدأ والمنتهى فهذا ما أردنا أن نتكلم فيه من أحوال المتحرك والحرك وما
منه الحركة وما اليه الحركة بقي الكلام فيما فيه الحركة وفي مقدار الحركة
فأما ما فيه الحركة نتكلم فيه فى الفصل الثانى وأما مقدار الحركة أعني الزمان
فسيأتى فيه الكلام فى آخر مبحث الحركة

فصل فيما يقع فيه الحركة

اعلم أن الحركة تقع بالذات فى أربع مقولات الاولى مقولة الاين

ووقوع الحركة فيها ظاهر فان أكثر الاجسام ينتقل من أين الى أين على سبيل التدرج وتسمى هذه الحركة نقلة الثانية مقولة الوضع أغنى الهيئة الحاصلة لشيء بسبب نسبة أجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى خارج والحركة فيها هي أن يتغير الجسم من وضع الى وضع على سبيل التدرج وهذه الحركة قد تكون مع حركة أينية للجسم كالتحوض من القعود الى القيام فان هناك حركتين احدهما أينية والاخرى وضعية اذ الناهض من القعود الى القيام ينتقل من أين الى أين آخر كما أنه ينتقل من وضع الى وضع آخر وقد تكون مع حركة أينية لأجزاء الجسم لا للجسم كحركة الافلاك المحوية فان الفلك المحوى اذا تحرك على الاستدارة فانه لا يفارق أينيته ومكانه أغنى السطح الباطن من الفلك الحاوى ويتبدل وضعه الى الامور الخارجة أى التى هي فوقه والتى هي تحته فيكون متحركاً فى الوضع لافى الاين لكن أجزاؤه تتبدل أمكنتها لانها تنتقل من موضع من السطح الباطن من الفلك الحاوى الى موضع آخر منه وقد لا تكون مع حركة أينية أصلاً كحركة الفلك الاعظم اذ ليس له مكان حتى يتصور له أو لأجزائه حركة فى الاين فهو يتحرك على المركز حركة وضعية الثالثة مقولة الكم والحركة فيها هي انتقال الجسم من مقدار الى مقدار كالتخلخل وهو أن يزيد مقدار الجسم من دون أن ينضاف اليه غيره والتكاثف وهو أن ينتقص مقدار الجسم من دون أن يفصل منه جزء وقد عرفت امكان التخلخل والتكاثف الحقيقيين وتحققهما فيما سبق وينبى على وجودهما أن الماء اذا انجمد تكاثف وصغر (١) حجمه ثم اذا ذاب

(١) الذي عرف بالاختبار الآن أن الماء من بين السوائل اذا جمد بان نتائج كبر حجمه

تخلخل وزاد حجمه وعلى تحقق التخلخل أن الآنية اذا ملئت ماء
 وشد رأسها وأغلقت فعند الغليان تنصدع الآنية وما ذلك الا لان الغليان
 يوجب تخلخلا وزيادة في مقدار الماء بحيث لا تسعه الآنية فتصدع
 لا محالة وكالنمو وهو ازدياد حجم الاجزاء لاصلية للجسم بسبب ما ينضم
 اليه في جميع الاقطار بنسبة طبيعية والذبول وهو انتقاص حجم الاجزاء
 الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية وفي
 كون النمو والذبول حركتين في الحكم كلام لا يليق بهذا المختصر الرابعة
 مقولة الكيف والحركة فيها تسمى استحالة وهي كما يصير الماء البارد
 حارا بالتدريج وبالعكس وكما يصير الجسم الابيض اسودا بتدريج وبالعكس وكما
 يصير الحصرم حلوا بعد ما كان حامضا واحمر بعدما كان أخضر فوضوعات
 البرودة والحرارة واليباض والسواد والحلاوة والحموضة والخضرة تستحيل
 تدريجيا في تلك الكيفيات مع بقاء ذواتها فهذه أربعة أنواع للحركة وأما
 المقولات الباقية فلا تقع فيها الحركة بالذات في بعضها لا تقع الحركة أصلا وفي
 بعضها تقع الحركة بالعرض بتبعية وقوع الحركة بالذات في المقولات الاربع
 التي تقع فيها الحركة بالذات



فصل

الحركة اما ذاتية أو عرضية فان ما يوصف بالحركة اما أن يكون الاستبدال
 والاتصال قائما به حقيقة فحركته ذاتية واما ان يكون الاستبدال والاتصال قائما
 بغيره وينسب اليه لاجل علاقة له مع ذلك الغير فحركته عرضية فالاولى
 كهبوط الحجر وجري الفرس والثانية كحركة جالس السفينة بحركتها

والحركة الذاتية على ثلاثة أقسام الأولى الحركة الطبيعية والثانية الحركة القسرية والثالثة الحركة الإرادية لأن القوة المحركة للجسم ان كانت مستفادة من خارج كما في صعود الحجر فالحركة قسرية وان لم تكن مستفادة من خارج فاما أن تكون الحركة مقارنة للقصد واقعة بالإرادة فالحركة ارادية كمشي الحيوان أولا تكون كذلك فالحركة طبيعية كهبوط الحجر فالمبدأ المحرك في الحركة الطبيعية هي طبيعة الجسم عند مقارنة حالة غير طبيعية لرد الطبيعة الجسم الى الحالة الطبيعية مثلاً اذا كان جزء من الارض خارجاً عن حيزه الطبيعي بالقسر ثم زال القسر اعادته طبيعته الى حيزه الطبيعي وكذا اذا كان الماء مسخناً بالقسر ثم زال القسر اعادته طبيعته الى برودته الطبيعية فالطبيعة تستدعي الهرب عن الحالة المنافرة والطلب للحالة الملائمة فاذا اوصلت الطبيعة الجسم الى الحالة الملائمة أسكنته فالطبيعة بنفس ذاتها ليست علة للحركة مطلقاً بل عند مقارنة حالة غير طبيعية والحركة الطبيعية قد تكون على وتيرة واحدة كهبوط الحجر وقد تكون على جهات مختلفة متفتنة كثمار الشجر والمبدأ المحرك في الحركة القسرية قوة في الجسم المتحرك المقصور مستفادة من خارج قابلة للاشتداد والضعف فاذا رمى رام حجراً الى فوق مثلاً استفاد الحجر المرمى من الرامي قوة مصعدة له الى فوق وتكون تلك القوة المستفادة ضعيفة في بدء الامر لاجل معاوقة الطبيعة وممانعة الملائمة ثم يلطف قوام الهواء لاجل التسخن المستفاد من الحك فيتسرع نفوذ المرمى فيه وتشتد حركته ثم تسترخي تلك القوة وتفرجدا وتستولى الطبيعة فيتحرك الجسم بالليل الطبيعي الى تحت وليس المبدأ المحرك في الحركة القسرية هو القاسر والا

انقطعت حركة المرمى بهلاك الرامي ثم الحركة القسرية قد تكون أيئية
 كحركة الحجر الى فوق وقد تكون كيفية كتسخن الماء وقد تكون كمية
 كتخاذه بالحرارة وقد تكون وضعية كدوران الدولاب ثم انها قد
 تكون بالدفع كحركة السهم المرمى وقد تكون بالجذب كحركة الحديد
 عند مصادفة المغناطيس وقد تكون من دفع وجذب معا كحركة البكرة
 المدرجة ثم انها قد تكون الى غاية مضادة للغاية الطبيعية كحركة الحجر
 المرمى الى فوق وقد تكون الى غاية خارجة عن الطبع غير مضادة لما
 بالطبع كحركة المدرة المدفوعة على بسط الارض وقد تكون الى غاية
 طبيعية كحركة الحجر المرمى الى تحت ولعل لمثل هذه الحركة مبدئين
 بمجموعهما تتحقق تلك الحركة أحدهما القوة المستفادة من القاسر وثانيهما
 القوة الطبيعية وقد تجتمع الحركة القسرية مع الحركة العرضية كما سيأتي
 والمبدأ المحرك في الحركة الارادية هو النفس الشاعرة الحركة بالارادة
 وهي قد تكون على وتيرة واحدة كالحركة الفلكية فانها ارادية عندهم
 على وتيرة واحدة وقد تكون على طرائق متفنتة كحركات الحيوانات
 بالارادة وقد يتركب المبدأ المحرك من طبيعة وقاسر فتصدر الحركة من
 مجموعهما كحركة الحجر المرمى من فوق الى تحت فان شئت سمها قسرية
 بناء على أن المركب من الداخل والخارج خارج وان شئت سمها طبيعية
 لكون غايتها طبيعية وقد يتركب من طبيعة وارادة كحركة من سقط من
 فوق بارادته فان شئت سمها ارادية لان لمبدأها إرادة وان شئت سمها
 طبيعية لكونها بميل طبيعي الى غاية طبيعية وقد يتركب من طبيعة وارادة
 وقسر كحركة من سقط بارادته من فوق الى تحت ودفعه دافع أيضا

والامر في تسميتها بعد وضوح حقيقة الحال هين هذا هو الكلام في الحركة الذاتية وأقسامها وأما الحركة العرضية فعلى نحوين الاول أن يكون ما يوصف بالحركة بالعرض في مقولة صالحا لان يتصف بالذات بالحركة في تلك المقولة لكن لا يتحرك هو بنفسه ويتحرك ما يلزمه فيها بالذات وتنسب اليه حركة ملازمة بالعرض في الحركة الاينية كالحمول في الصندوق المتحرك فالحمول ليس متحركا بالذات في الاين لانه لا يفارق أينه لكنه صالح للحركة الاينية بالذات وتنسب اليه بالعرض حركة الصندوق وفي الحركة الوضعية كالكرة المحوية الملتصقة بكرة حاوية متحركة على الاستدارة اذ كان بين الكرتين علاقة التصاق توجب حركة احدهما بمحركة الاخرى ومن هذا القبيل اتصاف الافلاك المحوية بالحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاطلس بالذات والثاني أن لا يكون ما يوصف بالحركة العرضية صالحا للحركة بالذات ويوصف بها لاتحاده مع ما يتصف بالحركة بالذات بنحو من الاتحاد كما يقال تحرك الصنم فان المتحرك بالذات هو الجسم لكن قد اتفق ان اتحاد مع الصنم أو لحلوله فيه كان يقال تحرك السواد والسطح أو الخط فان المتحرك بالذات هو الجسم وتنسب الحركة الى اعراضه بالعرض لكونها تابعة له في التحيز والانتقال ثم الحركة العرضية المحضة مالا يكون فيها للمتحرك بالعرض تغير بالذات أصلا كالحمول في الصندوق المتحرك المحوي بسطحه الباطن الغير المفارق له أصلا وأما ما يتغير بالذات ما للمتحرك بالعرض من أين أو وضع مما فيه الحركة فان كان المتحرك بالعرض مما لا يقوم به الانتقال حقيقة فركته وان كانت حركة بالعرض لكنها في كونها حركة بالعرض دون الاولى وهي

كحركة جالس السفينة وراكب القرس اذ يتبدل أكثر أجزاء مكانهما لكن الانتقال ليس قائما بهما حقيقة فخالهما في الاتصاف بالحركة بالعرض ليس كحال المحمول في الصندوق المتحرك اذ لا يتبدل جزء من أجزاء مكانه أصلا وإن كان مما يقوم به الانتقال حقيقة كالمجرور المشدود بالحبل فالجزء الذي يحويه سطح الحبل متحرك بالعرض ومالا يحويه سطح الحبل متحرك بالذات بالقسر فكانت حركة المجرور مركبة من حركة عرضية وحركة قسرية ويمكن مثل ذلك في الحركة الطبيعية أيضا والامر في كل ذلك بعد وضوح حقيقة الحال هين

﴿ فصل في الميل ﴾

الحركة التي هي خروج من مبدأ الى منتهى انما تصدر بحالة انبعاثية نحو الخروج من المبدأ الى المنتهى مدافعة لما يعوق الجسم عن الخروج وتلك الحالة هي المسماة بالميل وهي ربما توجد مع تخلف الحركة عنها ويحس بها كما يحس من الحجر المسكن على اليد والزق المنفوخ المسكن في الماء تحت اليد ووجود الميل في الحركة الاينية والكمية والوضعية ظاهر وفي الكيفية يحتاج في الازعان بوجوده الى تطف القريحة والميل اما ذاتي ان قام بما وصف به حقيقة وعرضي ان لم يقم به حقيقة بل قام بما يجاوره ويلازمه على قياس ما عرفت في الحركة الذاتية والعرضية والميل الذاتي طبيعي وقسري ونفساني لان حدوثه في محله ان كان من قبل أمر خارج فقسري والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني والافطبعي والميل هو العلة القربية للحركة وذلك لان الحركة لا توجد الا على حد معين من مراتب السرعة

والبطء والحركات تتفاوت سرعة وبطأ فلا بد لها من مبدأ يتفاوت شدة وضعف والطبيعة والقاسر بل النفس لا تتفاوت بالشدة والضعف فلا بد من توسط مبدأ متفاوت شدة وضعف بينها وبين ما يصدر عنها من الحركات والحاصل انه لا توجد حركة من دون ان تتحد مرتبة من مراتب السرعة والبطء ولا تتحد مرتبة من مراتب السرعة والبطء الا بقوة محرّكة تكون على حد معين من مراتب الشدة والضعف ويكون الماوق الخارجى اعنى قوام الملاء على حد من الرقة والغلظ وسهولة الانخراق او عسره وبضعف ممانعة الماوق الداخلى أو شدتها وسهولة انخراق الملاء أو عسره وضعف ممانعة الماوق الداخلى أو شدتها انما تتحدد بحد معين بتعدد القوة المحركة بحد من مراتب الشدة والضعف وكون الماوق على حد من الضعف والقوة والقوة المحركة هي الميل فوجود الحركة لا يمكن بدون الميل مثلاً اذا فرضنا حجرتين أحدهما بوزن منّ وثانيهما بوزن مثقال سقطا من عل معين وتحركا بالطبع الى تحت في ملاء متشابه القوام تكون حركة الحجر الاول أسرع وحركة الثاني أبطأ قطعاً وانما ذلك لان الميل في الاول أشد وأقوى فهو أخرق للملاء الماوق فهو أسرع ولا يمكن ان يقال ان طبيعة الاول اقتضت السرعة في ايصاله الى المنتهى وطبيعة الثاني لم تقتضها فأبطأت حركته وتراخى وصوله الى المنتهى وذلك لان الطبيعة فيهما واحدة وهي انما تقتضى بالذات حصولهما في الحيز الطبيعى وانما تقتضى الحركة بالمرض من جهة ان الحصول في الحيز الطبيعى لا يمكن بدون الحركة فهى تقتضى حصولهما في الحيز الطبيعى ووصولهما اليه في أسرع ما يمكن فلا يمكن ان يكون إبطاء حركة الثاني وتراخى وصوله الى المنتهى من تلقاء طبيعته فانما يكون الإبطاء والتراخى من جهة غنفع

ميله وكذا إذا رمى رام ذينك الحجرين بقوة واحدة يكون الثاني أطوع للرمي وأسرع في الحركة القسرية ويكون الأول بخلافه وما ذلك إلا لان المعاوق الداخلي وهو الميل الطبيعي الهابط في الثاني أضعف فهو للقاسر أطوع وإلى الصعود بالقسر أسرع وفي الأول أقوى فهو أعصى وأبطأ فاختلاف الميل القسري الذي أفاده القاسر فيهما بالضعف والقوة فهو في الثاني أشد وفي الأول أضعف فيتجدده فيهما بمرتبة من مراتب الشدة والضعف تتحدد حركتهما القسرية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء كما أن في حركتهما الطبيعية الهابطة تتحدد حركتهما الطبيعية بمرتبة من مراتب السرعة والبطء بتحدد ميلهما الطبيعي بمرتبة من مراتب الشدة والضعف وهذا في الحركة الطبيعية والحركة القسرية ظاهر وإنما يشبه الأمر في الحركة الإرادية إذ من الجائز أن تحداد ارادة المتحرك بحركة ارادية حد معينتا من السرعة والبطء دون أن يكون هناك ميل قسري وتتمام الكلام في ذلك لا يليق بهذا المختصر

فصل

في أن الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل أي ليس فيه مبدأ ميل طباعي لا يمكن أن يتحرك بقسر قاسر بل كل جسم يمكن تحركه على الاستقامة أو الاستدارة بالقسر يجب أن يكون فيه مبدأ ميل طباعي معاوق للميل القسري وهو الذي يسمى بالمعاوق الداخلي وذلك لان الجسم الذي يتحرك بالقسر يختلف عليه تأثير القاسر القوى والقاسر الضعيف بداهة فيطأوع ذلك الجسم القاسر القوي ويمانع القاسر الضعيف وما ذلك إلا لان فيه قوة تقتضي حفظ الحيز أو الوضع وتمانع ما يزيله عن الحيز الطبيعي أو الوضع

الطبيعي اذا كان ذلك الزيل ضعيفا وتمجز عن معاوقه اذا كان قويا وتميل
الجسم عند زوال القاسر اذا لم يكن ثمة عائق الى الحيز الطبيعي فتلك القوة
هي مبدأ الميل الطباعى وقد يستدل عليه بانه لو تحرك بقسر قاسر جسم
ليس فيه معاوق داخلى في مسافة فلنفرض تحرك جسم ثان فيه معاوق
داخلى بقسر ذاك القاسر في تلك المسافة فتكون حركته في زمان أطول
من زمان حركة الجسم العديم المعاوق ويكون بين زمانى حركتهما نسبة
كالنصفية أو الربعية أو غيرهما ألبتة ولنفرض في تلك المسافة بقسر ذلك
القاسر حركة جسم ثالث يكون فيه ميل معاوق ضعيف تكون نسبته الى
المعاوق الداخلى الذى في الجسم الثانى كنسبة زمان حركة الجسم العديم
المعاوق الى زمان حركة الجسم الثانى فتكون نسبة زمان حركة الجسم
الثالث الذى فيه ميل معاوق ضعيف الى زمان حركة الجسم الثانى كنسبة
المعاوق الضعيف الى المعاوق الداخلى في الجسم الثانى أي كنسبة زمان
حركة الجسم العديم المعاوق الى زمان حركة الجسم الثانى فتكون الحركة
مع المعاوق كهي لامعه واللازم ظاهر البطلان وهو انما لازم من فرض
حركة الجسم بالقسر بلا معاوق داخلى فتكون حركة الجسم بالقسر بلا
معاوق داخلى محالة وهو المطلوب



﴿ فصل في أن كل جسم لابد من أن يكون فيه مبدأ ميل ﴾
(مستقيم أو مستدير)

وذلك لان الجسم اما أن يجوز عليه الانتقال من حيز الى حيز آخر
فلا يكون ذلك الا بميل مستقيم فان كان عن طباعه فقد ثبت أن فيه

مبدأ ميل مستقيم وان كان عن أمر آخر غير طباعه فيكون في طباعه
مبدأ ميل معاق لما ثبت آتقا وأيضا فقد تحقق أن لكل جسم حيزا
طبيعيا فاذا جاز أن يفارقه الجسم بقاسر فاذا زال القاسر ولم يكن هناك
عائق يتحرك الجسم بالطبع الى حيزه الطبيعي فيكون فيه مبدأ ميل مستقيم
واما أن لايجوز عليه الانتقال من حيز الى حيز آخر كالأفلاك على زعمهم
فيكون له ولاجزائه المفروضة فيه في كل آن ووضع اما بالنسبة الى ماتحته
قط اذا كان ذلك الجسم فوق جميع الاجسام أو بالنسبة الى مافوقه والى
ماتحته وايس شيء من الاوضاع المتصورة أولى اليه من غيره فحينئذ يجوز
عليه الانتقال من وضع الى وضع من دون أن يفارق الحيز فيكون فيه مبدأ
ميل مستدير فهو اما عن طباعه فيكون فيه مبدأ ميل مستديرا وعن قاسر
فيكون فيه مبدأ ميل معاق لما ثبت في الفصل المتقدم فقد تحقق ان في
كل جسم مبدأ ميل مستقيم أو مستدير وهو المدعى

﴿ فصل في أنه لايجوز أن يجتمع في جسم واحد بسيط أو مركب مبدأان ﴾
(أو مبدأ واحد يلين طباعين أحدهما مستقيم والآخر مستدير)

وذلك لان الميل المستقيم يقتضي اتصال الجسم وأجزائه الى حيزه
الطبعي على أقرب الطرق وأقصرها والمستدير يصرف عنه فهما متنافيان
فيمتنع اجتماعهما أما في البسيط فلبساطته وأما في المركب فلانه انما يقتضي
الحيز باعتبار قوي بسائطه أو باعتبار ماله بحسب مزاجه من الخفة والثقل
فيكون فيه مبدأ ميل مستقيم ويسكن بالطبع اذا وصل الى حيزه الطبيعي
فلا يكون فيه مبدأ ميل مستدير نعم تجوز عليه الحركة المستديرة بقسر

قاسر أو نفس محرّكة بالقصد والارادة كحيوان يستدير قصداً فما يكون فيه مبدأ ميل مستقيم كالعناصر لا يكون فيه مبدأ ميل مستدير وما يكون فيه مبدأ ميل مستدير كالأفلاك عندهم لا يكون فيه مبدأ ميل مستقيم



﴿ فصل في أن كل متحرك بحركتين مستقيمتين لا بد وأن يسكن بينهما ﴾
وذلك لأن الحركة انما توجد بسبب ميل على ما عرفت فاذا تحرك متحرك حركة مستقيمة الى منتهى يكون فيه ميل موصل اليه ويكون ذلك الميل موجودا فيه في آن وصوله الى ذلك المنتهى فاذا تحرك حركة أخرى وفارقه بميل مزيل له عنه يكون ذلك الميل حادثا في آن ولا يكون ذلك هو آن الوصول لا متناع أن يجتمع في آن الوصول في الجسم ميل موصل له الى ذلك المنتهى وميل مزيل له عنه بل يكون ذلك الآن الذي حدث فيه الميل المزيل بعد آن الوصول فاما ان لا يكون بين آن الوصول وبين ذلك الآن الذي حدث فيه الميل الثاني المزيل زمان بل يكون ذلك الآن تلو آن الوصول بلا فصل فيلزم تنالي آئين وهو محال كما سيأتي ان شاء الله تعالى أو يكون بين ذينك الآئين زمان في الجسم يكون ساكننا في ذلك الزمان لان الحركة الاولى قد انقطعت قبله والحركة الثانية لم تبدى بعد لعدم حدوث سببه أعني الميل المزيل في ذلك الزمان فثبت تخلل السكون بين الحركتين المستقيمتين وهو المطلوب ومن خالف في ذلك يستدل بأنه لو وجب السكون بينهما فالخردلة المرمية الى فوق اذا لاقت في صعودها جبلا هابطا لزم أن توقف ذلك الجبل لوجوب سكونها واستلزام سكونها وقوف الجبل واللازم صريح البطلان والجواب أن

المردلة لا تسكن بل تتحرك بالعرض بحركة الجبل والسكون انما يجب اذا كانت الحركة الثانية ذاتية لان الحركة الذاتية انما توجد بمحدث الميل ولا يجب اذا كانت عرضية لان الحركة العرضية لا تستدعي حدوث الميل المتحرك والسكون انما كان يلزم لاجل حدوث الميل المزبل في آن غير آن الوصول وهو ههنا متف على أن وقوف الجبل ليس مستحيلا بل مستبعد وضرورات الطبيعة قد توجب ما يستبعد في العادة فقد تحقق أن الحركة المستقيمة لا تنصل الى غير النهاية لانها اما أن تكون واحدة متصلة في مسافة غير متناهية وهو محال لوجوب تنامي الابعاد أولا تكون واحدة بل تكون عدة حركات بعضها ذاهبة وبعضها راجعة فيلزم تخلل السكون بينهما لما عرفت فلا تكون متصلة

فصل في اتصاف الحركة بالسرعة والبطء

السرعة كيفية يقطع بها المتحرك مسافة مساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان أقل من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر أو مسافة أطول من تلك المسافة في مثل زمانه أو في زمان أقصر منه والبطء كيفية يقطع بها المتحرك المسافة المساوية لمسافة يقطعها متحرك آخر في زمان أطول من زمان حركة ذلك المتحرك الآخر أو مسافة أقصر من تلك المسافة في مثل زمانه أو في زمان أطول منه والمراد بالمسافة ما فيه الحركة من اية مقولة كان فهما يعرضان الحركة بالقياس الى حركة أخرى فحركة واحدة تكون سريعة بالقياس الى حركة وبطئة بالقياس الى حركة أخرى فلا تختلف الحركة نوعا بالاختلاف بالسرعة والبطء فهما ليسا فصلين منوعين للحركة بل حركة واحدة شخصية يكون بعض أجزائها العرضية متصفا بالسرعة

وبعضها متصفا بالبطء ولا يختلف بهذا الاختلاف شخص الحركة فضلا
عن نوعيتها على أن السرعة والبطء يقبلان الشدة والضعف فلا يكونان
فصلين مقومين للحركة لأن الاجناس والفصول لا تقبل الشدة والضعف
عندهم ثم سبب بطء الحركة المماوئة الداخلية كما في الحركة القسرية أو
المعومة الخارجية أو الارادة لا تخلل السكنات في الحركة كما يظنه
قوم اذ لو كان كذلك لما أحس بالحركة اذ لو قيست حركة الفرس
العادي في زمان الى حركة الفلك الاعظم فيه فهي بطيئة غاية بالقياس
إليها فلو كان بطؤها لاجل تخلل السكنات كانت نسبة سكناته الى حركاته
كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم الى حركات الفرس ولا شك في أنه
يزيد عليها في قطع المسافة بألف ألف مرة فتكون سكناته أزيد من
حركاته بألف ألف مرة فيجب أن لا تكون حركاته محسوسة وهو صريح
البطلان ثم ان السرعة والبطء لا ينتهيان الى حد أي ليست حركة سريعة
لا يمكن حركة أسرع منها ولا حركة بطيئة لا يمكن حركة أبطأ منها لان
كل حركة انما تقع في زمان والزمان يقبل الانقسام لا الى نهاية فكل
زمان تقع فيه حركة في مسافة يمكن أن تقع حركة في مثل تلك المسافة
في زمان أقل من ذلك الزمان أو أطول منه

المبحث الخامس في الزمان وفيه ابحاث

البحث الاول في تحقيق ماهية الزمان

لا ريب في أن في نفس الامر أمر يقع فيه التغيرات والحوادث
والحركات والتقبلات والبعديات والمعيات هو المسمى بالزمان والعلم به

ضروري حاصل للبله والصبيان فان كل أحد يعلم العمر والسنة والشهر والليل والنهار والساعة وغيرها فمن قائل انه أمر موهوم لا وجود له في الاعيان ومن زاعم أنه موجود لكن ليس له حقيقة حقيقية بل هو أمور حادثة اختيرت لان ينسب اليها أمور آخر بالحصول فيها فيجعل الاولى أوقاتا للآخرى والزمان هو مجموع أوقات والناس فيه مذاهب آخر وذهب المشائية الى أنه كم متصل غير فار مقدار للحركة وبيان ذلك انه اذا ابتدأت معا حركات مختلفة في السرعة والبطء ثم انقطعت معا فيبين ابتدائها وانقطاعها متسع يقطع فيه أبطؤها مسافة قصيرة وأوسطها مسافة طويلة وأسرعها مسافة أزيد منها ولا يمكن فيه أن تقطع البطيئة مسافة السريعة أو الوسطى ولا أن تقطع الوسطى مسافة السريعة وتقطع السريعة والوسطى مسافة البطيئة في شطر منه من دون استيعابه وهذا المتسع يعبر عنه بالامكان وهذا الامكان ليس هو نفس الحركات ولا السرعة والبطء ولا المسافة ولا المتحرك اذ هو أمر واحد اتفقت فيه الحركات المتعددة المختلفة بالسرعة والبطء الواقعة في مسافات متفاوتة القائمة بمتحركات متباينة فهو أمر منابر لهذه الامور كلها ثم انه قابل للانقسام اذ تقع أنصاف الحركات في نصفه وأثلاثها في ثلثه وأرباعها في ربعه وتقطع أجزاء المسافات في أجزاء منه فهو اما كم أي مقدار أو متكم أي ذو مقدار فان كان كما كان مقدارا لانه لا بد من أن يكون كما متصلا لانطباقه على الحركات المتصلة المنطبقة على المسافات المتصلة فهو على هذا التقدير كم متصل وهو المطلوب وان كان متكما كان ذا مقدار متصل لما عرفت وعلى هذا التقدير يكون المتسع الذي تقع فيه

الحركات هو ذلك المقدار وهو الذي كلامنا فيه اذ لا ندعى الا أن هناك مقدارا بالذات هو متسع للحركات مغاير لها ولموضوعها ومسافاتهما وسرعتها وبطئها وقد ثبت ذلك ثم ان هذا المقدار غير قار أى ليست أجزاؤه التي تفرض مجتمعة بل جزء منها سابق وآخر لاحق اذ لو اجتمعت أجزاؤه لاجتمعت أجزاء الحركات الواقعة فيها ثم انه لا بد من أن يكون مقدارا للحركة اذ لما ثبت كونه مقدارا غير قار الاجزاء فلا يمكن ان يكون جوهر قائما بنفسه اذ المقدار عرض لاحالة بل يجب ان يكون عرضا قائما بمحل فذلك المحل اما امر قار او امر غير قار والاول باطل لاستحالة قرار الشيء بدون مقداره وعلى الثاني يكون مقدارا للحركة اذ هو الامر الغير القار وما سواه من الامور الغير القارة انما عدم قراره من جهة الحركة فتحقق انه مقدار للحركة فتحقق ان هناك كما متصلا غير قار هو مقدار للحركة وهو المعني بالزمان



المبحث الثاني في الآن

لما استبان ان الزمان كم متصل يمكن ان يفرض فيه اجزاء فلا بد من ان يكون بين اجزائه المفروضة فصل متوهم هو نهاية الجزء من الزمان وبداية الجزء آخر منه ولا يمكن ان يكون ذلك الفصل المتوهم قابلا للانقسام اذ لو كان كذلك كان جزء من الزمان لا فصلا بين جزئيه مثلا الفصل المتوهم بين ساعة وساعة لو كان منقسما لكان اما جزءا من تلك الساعة أو من هذه الساعة لاحدا فاصلا بين الساعتين فهو اذن امر غير منقسم نسبته الى الزمان نسبة النقطة الى الخط فكما أن النقطة المفروضة في

منتصف الخط حد فاصل بين نصفيه وليس قابلا للانقسام اذ لو كان قابلا
للانقسام كان جزءاً من الخط لافصلا بين نصفيه وكان التنصيف تثليثاً
فكذلك الآن المفروض في منتصف النهار مثلاً حد فاصل بين نصفيه
وليس قابلاً للانقسام والا كان جزءاً من النهار لافصلا بين نصفيه
وكان تنصيف النهار تثليثاً له ثم الآن لما كان طرفاً ونهاية لجزء من الزمان
وبداية لجزء آخر منه والزمان متصل واحد في الاعيان ليس له في الخارج
طرف ونهاية وحد وبداية وكان موجوداً في الاعيان بوجود منشأ انتزاعه
أعني الزمان وموجوداً في الذهن بنفسه بعد الانتزاع كما ان النقطة المفروضة
الخاصة بين أجزاء الخط المفروضة فيه موجودة في الخارج بوجود منشأ
انتزاعها أعني الخط وموجودة في الذهن بنفسها بعد الانتزاع ولما كان
الزمان متصلاً واحداً ولم يكن مركباً من أجزاء غير متجزئة لكونه
منطبقاً على الحركة المتصلة المنطبقة على المسافة المتصلة اذ لو كان الزمان
مركباً من أجزاء لا تتجزأ لكانت الحركة مركبة من أجزاء لا تتجزأ
فكانت المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزأ وقد تحقق استحالة ذلك
فاستحال تتالي الآتات بل تتالي آتئين والا كان بازاها جزآن لا يتجزيان
من الحركة وبازائهما جزآن لا يتجزيان من المسافة فيلزم تركبها مما
لا يتجزأ وهو محال فقبل كل آن زمان لا آن كما ان بعد كل آن زمان لا
آن فعدم الآن السابق على وجوده وعدمه اللاحق بعد وجوده يكون
في الزمان لا في الآن ثم لما كان الحاضر هو الآن لا الزمان منقسم غير
قار فيكون بعضه ماضياً وبعضه مستقبلاً فلا يمكن أن يكون حاضراً والا
لم يكن غير قار بل اجتمعت أجزاءه في الوجود فلا يكون زماناً لانه عبارة

عن المقدار الغير القار يتخيل من تخيل أن حاضراً ثم أن آخر يكون حاضراً بعد زمان لطيف بينه وبين الآن الاول ثم أن آخر بعد زمان لطيف آخر وهكذا أن مستمر سيال كأنه راسم لازمان كما يتخيل من القطرة النازلة قطرة سيالة ترسم خطاً ومن الشعلة الجواله شعلة سيالة ترسم دائرة فان قيل اذا لم يكن الحاضر هو الزمان المحصر الزمان في الماضي والمستقبل وهما معدومان اذ الماضي قد انقضى والمستقبل لم يأت بعد فلا يكون الزمان موجوداً قلنا إن أريد بكون الماضي والمستقبل معدومين انهما معدومان في الآن الحاضر فسلم لكن لا يلزم منه عدمهما مطلقاً فهما وان لم يكونا موجودين في آن فهما موجودان في تقسهما في الواقع ولا يلزم من نفي الوجود في الآن نفي الوجود مطلقاً وان أريد انهما معدومان مطلقاً فهو ممنوع وهذا كما ان النصفين المفروضين من خط موجود ليسا موجودين في حد النقطة المفروضة الفاصلة بينهما لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكونا موجودين مطلقاً

﴿ البحث الثالث في أن الزمان مبدع ليس لوجوده بداية ولا نهاية ﴾

وذلك لانه لا ريب أن بعض الاشياء يكون قبل بعض بحيث لا يجتمع القبل مع البعد في الوجود ولا يرتاب في تحقق هذا النحو من القبلية والبعدية فيما بين الحوادث وليس معروض هذه القبلية والبعدية بالذات ذوات الحوادث لانها قد تجتمع وجوداً وينتفي عنها وصف القبلية والبعدية فيكون عروضهما لها بوساطة عروضهما بالذات لا من آخر تكون أجزاءه بأنفسها موصوفة بالقبلية والبعدية لا بواسطة والا انساق الكلام في

اتصاف تلك الواسطة بالقبلية والبعدية ولا تذهب سلسلة الوسائط لال الى
نهاية لامتناه التسلسل بل ينتهي الى أمر يكون قبل وبعد بالذات ولا
بد من أن يكون ذلك الامر غير قار بالذات لانه لو لم يكن غير قار
بالذات فاما أن لا يكون غير قار أصلا فلا يكون موصوفا بالقبلية والبعدية
أو يكون غير قار بالعرض فيكون هناك أمر غير قار بالذات ويكون
موصوفا بالقبلية والبعدية بالذات فلا يكون مافرض قبل وبعد بالذات
قبل وبعد بالذات هذا خلف فاستبان أن هناك أمرا غير قار بالذات
يكون قبل وبعد بالذات وماعداه انما يوصف بالقبلية والبعدية بواسطته
وهو المعنى من الزمان فما به القبلية والبعدية في أجزاء الزمان وحدوده
أعني الآتات بنفس ذواتها المفروضة المتوهمة وأما غيرها كالحركات
والوقائع والاجسام وغيرها فانما يكون بعضها قبل بعض لاجل أن ذلك
في زمان قبل وهذا في زمان بعد فطوفان نوح عليه السلام انما كان قبل
بعثة نبينا صلى الله عليه وسلم لاجل انه كان في زمان قبل وتلك في زمان
بعد وأما ذلك الزمان فهو قبل بنفسه وهذا الزمان بعد بنفسه اذا تمهد
هذا فنقول لو كان الزمان حادثا لوجوده بداية لكان عدمه قبل وجوده
قبلية اتسكاكية ولو كان لوجوده نهاية لكان عدمه بعد وجوده بعدية
اتسكاكية فيكون المعروض بالذات لقبلية عدمه السابق على وجوده
ولبعدية عدمه اللاحق المتأخر عن وجوده هو الزمان لما تحقق أن
المعرض للقبلية والبعدية بالذات هو الزمان فيكون قبل الزمان زمان
وهو صريح البطلان فتحقق أن الزمان مبدع ليس له بداية ولا نهاية
وهو المطلوب

﴿ فصل في الجهة ﴾

اعلم ان الاشارة الحسية وان كانت حقيقة في فعل المشير لكنها تطلق في اصطلاحهم على الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار اليه والجهة عبارة عن طرف ذلك الامتداد والجهة موجودة لان المتحرك يتجه اليها ومن المستحيل أن يتجه المتحرك الى ما لاحظ له من الوجود أصلاً وذات وضع أى قابلة للاشارة الحسية لانها لو كانت من الامور المجردة عن الوضع لما أمكنت الاشارة اليها فلا تكون جهة هذا خلف وغير منقسمة في امتداد مأخذ الحركة لانها لو كانت قابلة للانقسام فاذا وصل المتحرك الى أقرب الجزئين منها فاما أن يسكن فلا يكون أبعد الجزئين من الجهة أو يستمر على حركته فلا يكون أقرب الجزئين من الجهة فتحقق أن الجهة موجودة ذات وضع غير منقسمة ثم الجهة قد تضاف الى الاشارة فيقال جهة الاشارة ويراد بها منتهى الاشارة وهي لا تكون منقسمة في الامتداد الآخذ من المشير الى المشار اليه والالم يكن منتهى الاشارة لان الاشارة ان جاوزت أقرب جزئها لم يكن ذلك الاقرب من الجهة وان لم تجاوزه وانتهت اليه لم يكن أبعد جزئها من الجهة وجهات الاشارة لا تنتهي وقد تضاف الى الحركة فيقال جهة الحركة ويراد بها مامنه الحركة أو ما اليه الحركة وقد تضاف الى الاجسام وسائر الابعاد من السطح والخط فيراد بها نهاية الجسم أو البعد فالخط هو امتداد من جهة الطول دون العرض والعمق كان له بشرط انقطاع ذلك الامتداد بالفعل جهتان هما طرفا الامتداد أو نهاية واحدة كحيط السطح المخروطي الطولي وأما اذا لم يكن له انقطاع كحيطية الدائرة لم يكن له نهاية بالفعل

والسطح اذ هو امتداد من جهتي الطول والعرض دون العمق كان له بشرط انقطاع امتداده في الجهتين المذكورتين أربع نهايات كما في السطح المربع أو أكثر وأما اذا لم يكن له انقطاع في الجهتين فلما أن لا يكون له انقطاع أصلا كسطح الكرة فلا يكون له نهاية أصلا أو يكون له انقطاع في جهة دون جهة كحيط الاسطوانة المستديرة كان له نهايتان وقد يكون له نهاية واحدة كحيط الجسم البيضي فانه ينتهي بنقطة واحدة وكسطح الدائرة فانه ينتهي بخط واحد والجسم اذ هو ممتد في الجهات الثلاث ينتهي بالسطح البتة فقد ينتهي بسطح واحد كالجسم الكروي وقد ينتهي بأكثر لكن المشهور ان الخط له جهتان والسطح له أربع جهات والجسم له ست جهات والسبب في شهرته أمران عامي وخاصي أما العامي فهو في السطح اعتبار ذوات أربعة أضلاع من السطوح لكثرة وجودها كسطوح اللبنة والكتب والبسط وفي الجسم مع اعتبار ذوات ستة سطوح من الاجسام فانها أكثر وجودا بالقياس الى الاجسام التي ليست بذوات سطوح ست اعتبار ستة حدود معينة بالطبع في الانسان وسائر الحيوانات أولا وفي سائر الاجسام ثانيا بقياسها على الانسان والحيوان وهي في الانسان الرأس والقدم والوجه والقفا واليمين والشمال وفي الحيوانات الظهر والبطن والرأس والذنب واليمين والشمال وتسمى هذه الحدود الستة فوقا وتحتا وقداما وخلفا ويمينا وشمالا وأما الخاصي فهو في السطح اعتبار أنه ذو بعدين متقاطعين على زوايا قوائم وهما الطول والعرض ولكل منهما طرفان فاطراف السطح أربعة وفي الجسم اعتبار أنه ذو أبعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم وهي الطول والعرض والعمق ولكل

منها طرفان فاطراف الجسم ستة وهي قد تكون موجودة متميزة بالفعل كما في المكعب وقد تكون بالقوة والقرص كما في الكرة فائتان من هذه الاطراف الستة طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم فوفا وتحتا فالنوق مايلي رأسه بالطبع حين هو قائم والتحت مايلي قدمه بالطبع حين هو قائم واثنتان منها الامتداد العرضي ويسميهما الانسان باعتبار عرض قامته باليمين والشمال فاليمين هو مايلي أقوى جنبه غالبا والشمال مايقابله وانما قلنا غالبا لئلا يتوهم تحول اليمين شمالا فيمن كان شماله أقوى يمينه اما بحسب أصل الخلقة كالاعسر أو العارض كن ضعف يمينه لداء واثنتان منها طرفا الامتداد العمقي ويسميهما الانسان باعتبار ثخن قامته بالقدم والخلف فالوجه قدام واللقا خلف وكذا في الحيوان الا أن النوق مايلي ظهره والتحت مايلي بطنه والقدم مايلي رأسه والخلف مايلي ذنبه وقد تطلق الجهة على مايلي النهاية وبهذا المعنى يتناول أربع جهات أعني ماسوى النوق والتحت فيقال لمن توجه الى المشرق المشرق قدامه والمغرب خلقه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا تحول الى المغرب يقال ان المغرب قدامه والمشرق خلقه والجنوب شماله والشمال يمينه وأما النوق والتحت فلا يتبادلان فاذا انعكس انسان لا يسمى رأسه فوفا وقدمه تحتا على مالا يخفى وهذا آخر ما أردنا ايراده في الفن الاول

﴿ الفن الثاني في الفلكيات وفيه فصول ﴾

﴿ فصل في اثبات الفلك المحدد للجهات واثبات أنه كرة ﴾

قد عرفت أن الجهة نهاية ذات وضع غير منقسمة في امتداد مأخذ

الاشارة والحركة وان الجهات ست ثنتان منها لا يتبدلان هما الفوق والتحت فاعلم أن الفوق والتحت قد يستعملان بالاضافة الى بعض الاجسام دون بعض فيقال زيد فوق السرير وتحت السقف ثم اذا صعد السقف صار السقف تحته وصار هو فوق السقف وبهذا الاستعمال يجوز أن يكون ما هو فوق بالقياس الى جسم تحته بالقياس الى جسم آخر وبالعكس وقد يستعملان بمعناهما الحقيقيين والفوق بهذا المعنى هو الفوق الذي ليس فوقه فوق والتحت بهذا المعنى هو التحت الذي ليس تحته تحت وهما جهتان متميزتان بالطبع لا يمكن أن يصدقا على شيء واحد بوجه والطبع يقتضي أن يلي الفوق بهذا المعنى رأس الانسان وظهر الحيوان وغصن الشجر وان يلي التحت بهذا المعنى قدم الانسان وبطن الحيوان وأصل الشجر والفوق والتحت بالقياس الى بعض آخر منها يؤلان الى القرب مما هو فوق بالحقيقة وما هو تحت بالحقيقة فما هو أقرب الى الفوق الحقيقي فوق وما هو أقرب الى التحت الحقيقي تحت واذا القرب متفاوت المراتب فما يوصف بالفوقية بالقياس الى جسم يمكن أن يتصف بالتحتية بالقياس الى جسم آخر لجواز أن يكون جسم أقرب الى الفوق الحقيقي بالقياس الى جسم آخر ويكون أبعد منه بالقياس الى جسم ثالث والفوق والتحت الحقيقيان لا يمكن فيهما ذلك فهما جهتان موجودتان متميزتان بالطبع تكون احدهما مطلوبة لبعض الاجسام بالطبع ومتروكة لبعضها بالطبع وأخرهما بالعكس غير منقسمتين في امتداد مأخذ الاشارة والحركة علي ما عرفت فلا بد من أن تكونا متحدتين اذ لو لم تكونا متحدتين لم تكونا موجودتين ولا متميزتين بالطبع فتحددهما اما في

خلاء أو في ملاء والاول باطل اما أولا فلا استحالة الخلاء واما ثانيا فلان الخلاء لو كان ممكنا فلا يمكن تحدد الجهتين المذكورتين فيه لانه ان كان غير متناه فلا يكون فيه تحدد بالفعل لحد يكون جهة والحدود المفروضة فيه لا يتميز بعضها عن بعض بالطبع بخلاف تينك الجهتين وان كان متناهما فانما يتناهي عند ملاء فان كان تحدد الجهة بطرف ذلك الملاء لم يكن تحدد الجهة في الخلاء وان كان تحدها في الخلاء لا بطرف ذلك الملاء لم يمكن تحدها لان الحدود المفروضة في الخلاء ليست موجودة بالفعل ولا متميزا بعضها عن بعض حتي يمكن فيه تحدد الجهتين المذكورتين وعلى الثاني فاما أن يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملاء بسيط غير متناه وهو باطل اذ ليس فيه حد بالفعل والحدود المفروضة فيه لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه واما أن يكون في ملاء بسيط متناه فاما أن يكون تحدد الجهتين في ثخنه وهو أيضا باطل لان الحدود المفروضة في ثخنه متشابهة لا يخالف بعضها بعضا بالطبع فلا يمكن تحدد الجهتين المتخالفتين بالطبع فيه أو يكون بأطرافه ونهاياته فيوجد هناك جسم بسيط يحدد الجهتين معا فيجب أن يكون ذلك الجسم كريا لان الجسم الكروي هو الذي يحدد جهتين مختلفتين بالطبع احدهما غاية البعد عن الاخرى فان مركزه غاية البعد عن محيطه ومحيطه ومركزه يكونان جهتين متخالفتين بالطبع هما القوق والتحت فيكون محيطه فوقا ومركزه تحتا وأما الجسم الغير الكروي فلا يمكن أن يحدد جهتين متخالفتين بالطبع لانه وان حدد جهة القرب لا يمكن أن يحدد جهة البعد لانه اما أن يكون خارجا عن ذلك الجسم فلا

يتحدد بذلك الجسم اذ كل خارج يفرض انه أبعد عن الجسم يمكن أن يفرض أبعد منه فلا يكون بعد خارج عن الجسم أولى بأن يكون الجسم محدد له دون غيره واما أن يكون داخلا فيه فلا يكون حد من البعد الداخل المفروض فيه غاية البعد عن الحد المحيط به فان كل نقطة تفرض في الجسم الغير الكروي وان كانت غاية البعد عن حد من حدود ذلك الجسم لا تكون غاية البعد عن حد آخر منه فلا تكون جهة تحت لان جهة تحت هي غاية البعد عن جهة الفوق فلا يكون الجسم الغير الكروي محدد لجهة البعد بخلاف الجسم الكروي فانه يحدد جهة القرب بمحيطه وجهة البعد بمركزه فان المركز غاية البعد عن المحيط ولا يمكن ماهو أبعد منه كذلك محيطه غاية البعد عن مركزه لانه وان أمكن بحسب فرض العقل أن يوجد المحيط اعظم مما هو عليه لكن لما كان ذلك الجسم الكروي محيطا بعالم الاجسام لا يمكن ان يكون وراءه ماهو أعظم منه فيكون محيطه غاية البعد الممكن عن مركزه واما أن يكون تحدد الجهتين المذكورتين في ملاء مركب غير متناه وهو أيضا باطل اما أولا فلانه على هذا التقدير لا يوجد فوق لا يكون فوقه فوق ولا تحت كذلك فلا يكون تانك الجهتان حقيقتين متخالفتين بالطبع واما ثانيا فلا استحالة وجود الغير المتناهي واما أن يكون تحدهما في ملاء مركب متناه فيكون هناك عدة أجسام محدودة للجهتين المذكورتين فاما أن تكون تلك الاجسام بحيث يحيط بعضها بعضا أو تكون متباينة لا يحيط بعضها بعضا والثاني باطل لان كلا من تلك الاجسام اما أن يحدد جهة واحدة فقط أعني جهة الفوق مثلا فيلزم أن تكون تلك الجهة

أعني جهة الفوق مثلا متعددة لا متعينة بالطبع وقد بان بطلان ذلك فيما سبق أو يحدد كل منها الجهتين المذكورتين معا وهو أيضا باطل أما أولا فلانه يتلزم تعدد الجهتين المذكورتين وقد ظهر بطلانه بما مر وأما ثانيا فلان تعدد الجهتين المذكورتين انما يمكن بجسم واحد اذا كان كرياً كما عرفت فيكون كل من تلك الاجسام كرياً محددًا للجهتين فيكون كل منها عالماً على حياله وهو صريح البطلان أو يحدد بمضاهي جهة كجهة الفوق والبعض الآخر جهة مقابلة لها كجهة التحت وهذا أيضا باطل لان جهة الفوق لما كانت مقابلة لجهة التحت فأى بعد فرض من جهة التحت في أى جانب يمتد ينتهى الى جهة الفوق وبالعكس وذلك لا يمكن علي تقدير كون جهة الفوق متعددة بجسم وجهة التحت متعددة بجسم آخر مباين لذلك الجسم اذ يمكن أن يفرض من كل منهما بعد لا ينتهى الى الآخر ولا ينطبق علي الامتداد الواصل بينهما فتكون الجهتان متعددتين لا متعنتين وقد بان بطلانه مما مر فتعين الاول وهو أن يكون بعض تلك الاجسام محيطا ببعض فيكون الجسم المحيط بالكل هو المحدد للجهتين ويجب أن يكون كرياً لما تبين أن الجسم الغير الكرى لا يمكن أن يكون محدودا للجهتين فيلغو سائر الاجسام المحاطة في تحديد الجهتين فتحقق وجود جسم كرى محيط بالاجسام محدد للجهات وهو المطلوب والحاصل ان جهتي الفوق والتحت موجودتان متخالفتان بالطبع فلا بد من أن تكونا متعنتين فتعنيهما لا يمكن أن يكون في خلاء لاستحالة ولعدم تخالف حدوده بالطبع ولا في ملاء بسيط لا متناه لعدم تخالف حدوده بالطبع ولا في ملاء مركب لا متناه لعدم تعين الجهتين

الحقيقتين فيه بل يكون اما في ملاء بسيط متناه باطراف متعينة بالفعل
فيكون هو جسما كرييا محدد بمحيطه جهة النوق وبمركزه جهة التحت اذ غير
الكري لا يمكن أن يحدد الجهتين معا أو في ملاء مركب متناه فاما
باجسام متباينة ولا يمكن تحدد الجهتين بها أو باجسام يحيط بعضها بعضها
والمحاطة لغو في تحديدهما فالحد هو المحيط ويجب أن يكون كرييا اذ غير
الكري لا يحدد الجهتين فقد تحقق وجود جسم كري محدد للجهات وهو
الذي نسميه بالفلك الاعلى واستبان أنه ليس خارج المحدد خلاء ولا ملاء



فصل في أن الفلك بسيط

الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة او بسيط غير
مركب منها والفلك بسيط بهذا المعنى وقد يطلق البسيط على ما لا يتركب
من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحس فيدخل فيه ما يتركب من اجسام
مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة لا بحسب الحس كالأعضاء المتشابهة نحو العظم
واللحم والفلك بهذا المعنى أيضا بسيط وقد يطلق على ما يكون جزؤه
المقداري مساويا لكاه في الاسم والحد كبسائط العناصر فان جزء النار نار
وجزء الهواء وهو الفلك ليس بسيطا بهذا المعنى اذ جزء الفلك ليس بفلك
وكذا الاعضاء المتشابهة اذ فيها أجزاء مقدارية هي العناصر لا تساويها في
الحد والاسم وقد يطلق على ما تكون أجزاؤه المقدارية بحسب الحس
مساوية لكاه في الاسم والحد والفلك ليس بسيطا بهذا المعنى أيضا بخلاف
العناصر والاعضاء المتشابهة فانها بسائط بهذا المعنى والدليل على بساطة
الفلك بمعنى عدم تركبه من اجسام مختلفة الطبائع بحسب الحقيقة أن الفلك

لا يقبل الحركة الاينية وكل مالا يقبل الحركة الاينية بسيط فالفلك بسيط
أما الصغرى فلان كل ما يقبل الحركة الاينية متجه الى جهة وتارك لجهة
وكل متجه الى جهة تارك لجهة لا يكون محدد للجهات فكل ما يقبل
الحركة الاينية لا يكون محدد للجهات وينعكس الى قولنا كل ما يكون
محدد للجهات لا يقبل الحركة الاينية ونضم هذه الكبرى الى صغرى
هي أن الفلك محدد للجهات فينتج أن الفلك لا يقبل الحركة الاينية وأما
الكبرى فلان مالا يقبل الحركة الاينية لو كان مركبا من أجسام مختلفة
الطبايع بحسب الحقيقة فاجزاؤه التي هي بسائط اما على أشكالها الطبيعية
فهي كرات لما مر من أن الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة فلا يتم منها
جسم كروي فلا يتركب منها الفلك اذ قد ثبت أنه جسم كروي أو على أشكال
قسرية فيجوز عليها العود الى أشكالها الطبيعية فيجوز عليها الحركة الاينية
فلا تكون الجهات متحدة بما يتركب منها فلا يكون الفلك المركب منها
محدد للجهات هذا خلف فبطل تركبه من الاجزاء المختلفة الطبايع حقيقة
وتحقق أنه بسيط وهو المطلوب

﴿ فصل في أن الفلك قابل للحركة المستديرة وان فيه مبدأ ميل مستدير ﴾

وذلك لانه بسيط لما مر فاجزاؤه المفروضة فيه متساوية في الطبيعة
والحقيقة فكل جزء منها لا يختص بوضع معين ومحاذاة معينة فتكون
نسبة كل منها الى جميع الاوضاع على السواء فيجوز على كل جزء منها
أن ينتقل من وضع الى وضع آخر ولا يمكن ذلك بالحركة المستقيمة لما
مر فانما يكون ذلك بالحركة المستديرة للفلك فيكون الفلك قابلا للحركة

المستديرة وهو المدعى وإذا ثبت أن الفلك قابل للحركة المستديرة فلا بد من أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير اذ لو لم يكن فيه مبدأ ميل مستدير لم يكن قابلاً للحركة المستديرة اذ لو كان قابلاً لها على ذلك التقدير كانت حركته بالاستدارة من قاسر والثاني باطل لما سبق من أن ما ليس فيه مبدأ ميل لا يقبل الحركة القسرية فاذن فيه مبدأ ميل مستدير لاستحالة أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم

﴿ فصل في أن الفلك لا يقبل الكون ^(١) والفساد والخرق والالتام ﴾
أما أنه لا يقبل الكون والفساد فإنه محدد للجهات لما مر ولا شيء من محدد الجهات قابلاً للكون والفساد لأن كل ما يقبل الكون والفساد قابل للحركة المستقيمة لأن كل ما يفسد يكون له قبل فساد صورته حيز طبيعي ويكون له بعد فساد الصورة الاولى وكون الصورة الاخرى حيز طبيعي آخر لأن كل جسم فله حيز طبيعي ولا يكون لجسمين محتلي الطبيعة حيز واحد طبيعي لما مر في الفن الاول فالصورة الكائنة ان حصلت في حيز هو الكائن طبيعي فالصورة الفاسدة كانت قبل الفساد في حيز غريب فيكون له قبل فسادها ميل الى حيزه الطبيعي فيكون قابلاً للحركة المستقيمة وان حصلت في حيز هو للكائن غريب كان له بعد كون صورته الكائنة ميل الى حيزه الطبيعي فيكون قابلاً للحركة المستقيمة ولا شيء من محدد الجهات قابلاً للحركة المستقيمة فلا شيء مما يقبل الكون والفساد بمحدد للجهات

(١) يطلق الكون والفساد على حدوث صورة نوعية وزوال اخرى ويطلق الخرق والالتام على افتراق الاجزاء واقتنائها

فلا شيء من محدد الجهات قابلا للكون والفساد وأما انه لا يقبل الخرق والالتزام فلان الخرق والالتزام لا يمكنان بدون الحركة الابدية وهي لا تمكن على محدد الجهات واجزائه والالم تحدد الجهات به فلا يمكن الخرق والالتزام على التلك المحدد للجهات وتبين من هذا انه لا يقبل التخلخل والتكاثف والتغذى والنمو والذبول وانه ليس خفيفا ولا ثقيل لاقتضاء الخفة والثقل الميل المستقيم ولا حارا ولا باردا لاقتضاءهما الخفة والثقل ولا رطبا ولا يابسا لاقتضاء الرطوبة واليبوسة جواز تغير الشكل المستلزم للحركة الابدية المستحيلة على محدد الجهات واجزائه

﴿ فصل في ان التلك يتحرك على الاستدارة دائما وان حركته الوضعية الدورية سرمدية ابدية ﴾

وذلك لانك قد عرفت ان الزمان كم متصل غير فار مقدار للحركة وانه مبدع ليس له بداية ولا نهاية فهو اما ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة او يكون مقدارا لحركة مستديرة والاول باطل لانه لو كان مقدارا لحركة مستقيمة فتللك الحركة المستقيمة اما ان تذهب لا الى نهاية فلا بد لها من مسافة لا متناهية وهو باطل لما مر او ترجع فيكون بين الحركة المستقيمة والراجعة سكون لما سبق من وجوب السكون بين كل حركتين مستقيمتين فيلزم انقطاع الزمان بانقطاع الحركة الاولى وقد بان استحالة انقطاع الزمان فتعين الثانى وهو أن يكون الزمان مقدار الحركة مستديرة ويجب أن تكون تلك الحركة المستديرة قديمة لا بداية لها اذ لو كان لها بداية كان لمقدارها أعنى الزمان بداية وهو باطل وان تكون أبدية لانهاية لها

اذ لو كان لها نهاية كان لمقدارها أعني الزمان نهاية وهو باطل ففعل الزمان حركة سرمدية أبدية ويجب أن تكون تلك الحركة أسرع الحركات وأقدمها وأظهرها لان مقدارها أعني الزمان أوسع المقادير احاطة وأظهرها آتية وتلك الحركة هي الحركة اليومية التي يقدر بها الساعات والليالي والايام والشهور والاعوام ويجب أن يكون الجسم المتحرك بتلك الحركة بسيطا اذ لو كان مركبا من أجسام مختلفة الطبائع كانت مقتضية لاجازها الطبيعية بطبائعها مقسورة على الاجتماع والامتزاج والقصر لا يدوم فتضعف وتقتز القوة القسرية ويغلب عليها قوي الاجزاء فينحل التركيب ويتفارق الاجزاء فتبطل حركته فينقطع مقدارها أعني الزمان وقد بان استحالة واذا ثبت أن المتحرك بهذه الحركات بسيط ثبت أنه كرى الشكل فقد تحقق كروية الفلك المحدد للجهات وبساطته من سبيل آخر غير ما ذكر سابقا ﴿ تنبيه ﴾ واذا قد تحقق أن الحركة الوضعية الحافظة للزمان أزلية أبدية تحقق أن الجسم المتحرك بها أزلي أبدي واذا انحلاء مجال فكل مافي جوفه من الافلاك الأخر والمناصر قديم وان كان بعض مافي جوفه كالمناصر قديما بالتنوع بتوارد الاشخاص وتماقبها وبعض منه قديما بالشخص كالافلاك الاخر



﴿ فصل في أن الفلك متحرك بالارادة ﴾

وذلك لان حركته الذاتية اما أن تكون طبيعية أو قسرية أو ارادية والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب أما انحصار الحركة الذاتية في هذه الاقسام الثلاثة فقد مر في الفن الاول وأما باطلان الشق الاول

فلان الحركة الطبيعية انما تكون من حالة منافرة للطبيعة الى حالة ملائمة لها فهي هرب عن حالة غير طبيعية وطلب لحالة طبيعية اذا وصل اليها الجسم وقف وانقطعت الحركة ولا يمكن أن لا يصل الجسم المتحرك بالحركة الطبيعية الى الحالة الطبيعية المطلوبة أبدا اذ مالا يمكن الوصول اليه للمتحرك لا يكون كالا ثانيا له حتي تكون حركته اليه كالا أولا وايضا قد تحقق في العلم الاعلى ان الطبيعة لا تكون دائما محرومة عن كمالها فكل حركة طبيعية يجب انقطاعها فلا تكون حركة الفلك طبيعية والا لزم انقطاعها مع انه قد ثبت انها ابدية وايضا فالحركة المستديرة مطلقا لا يمكن ان تكون طبيعية لان الودب عنه في الحركة المستديرة يكون هو المطلوب ولا يمكن ان يكون المهرب عنه بالطبع مطلوبا بالطبع واما التغير الاعتباري بان يكون شيء واحد باعتبار مهروبا عنه وباعتبار آخر مطلوبا فلا اعتداد به في الحركة الطبيعية اذ الطبيعة ليست بشاعرة فلا يختلف الحال عندها بالاعتبار نعم يمكن ذلك في الحركة الارادية اذ مبدؤها نفس شاعرة فيجوز ان يكون ما هو مهروب عنه باعتبار مطلوبا لها باعتبار آخر فلما تحقق ان حركة الفلك مستديرة تتحقق انها لا تكون طبيعية واما بطلان الشق الثاني فلما سبق من ان القسر انما يكون على خلاف ميل يقتضيه الطبع فحيث لا يكون ميل طبيعي لا يكون ميل قسري فلما لم يكن في الفلك ميل طبيعي فلا يمكن ان يكون فيه ميل قسري فلا تكون حركته قسرية فتعين الشق الثالث وهو ان حركة الفلك ارادية

﴿ فصل في أن للفلك تقسين ﴾

احداهما تقس مجردة عن المادة وأخرهما تقس منطبعة في مادتها
 كما أن لنا قوتين احداهما مجردة عن المادة مدركة للكليات والاخرى
 قوة مادية بها تدرك الجزئيات وهي المسماة بالخيال فكذلك للفلك قوة
 مجردة محركة له تحريكات غير متناهية وهي النفس الفلكية المجردة وقوة
 مادية سارية فيه هي المحركة القريبة للجرم الفلكي وتسمى بالنفس المنطبعة
 أما بيان أن للفلك قوة مجردة محركة له فهو انك قد عرفت أن حركة
 الفلك غير متناهية بحسب المدة اذ ليس لها بداية ولا نهاية وهي وان
 كانت متصلة واحدة من الازل الى الابد لكنها عند تعيين وضع من
 الاوضاع بالقرص تصير دورات غير متناهية بحسب العدة فهي كما أنها
 غير متناهية بحسب المدة غير متناهية بحسب العدة أيضا وان حركته
 ارادية فيكون محركه قوة مدركة ألبتة لان مبدأ الحركة الارادية لا بد
 من أن يكون قوة مدركة فتلك القوة المدركة المحركة للفلك تحريكات
 غير متناهية اما أن تكون قوة جسمانية حالة في الجسم أو قوة مجردة عن
 المادة غير حالة فيه والاول باطل لان القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات
 غير متناهية اذ الجسم الذي يحل فيه القوة الجسمانية لا يمكن أن يكون
 غير متناهي المقدار لما تبين من استحالة لا تنهي الابداد بل يجب أن
 يكون متناهيًا فلو كانت القوة الحالة السارية في الجسم قوية على تحريكه
 تحريكات غير متناهية فاما أن لا يكون جزء من تلك القوة مثلاً نصفها
 الحال الساري في نصف الجسم يقوي على شيء من جنس ما يقوي عليه
 كل القوة وهذا باطل لان القوة سارية في الجسم فيتجزأ بتجزئة فيكون

كل القوة في كل الجسم ونصفها في نصفه وثلاثها في ثلثه وربعها في ربعه
وهكذا فلو لم يكن جزء القوة يقوى على شيء من جنس ما يقوى عليه
كل القوة لم تكن القوة سارية في الجسم أو يكون جزء منها كنصفها الساري
في نصف الجسم يقوى على شيء من جنس ما يقوى عليه كلها فاما أن
يكون ما يقوى جزؤها على تحريكه هو ما يقوى كلها على تحريكه أعني به
كل الجسم فان تساوى كلها وجزؤها في تحريكه بحسب العدة والمدة لازم
تساوي الكل والجزء وهو ظاهر البطلان وان تفاوت كلها وجزءها في
في تحريكه بحسب العدة والمدة بأن يكون ما يقوى عليه جزء القوة من
تحريكاته أنقص بحسب العدة والمدة بالقياس الى ما يقوى عليه كلها من
تحريكاته فاذا فرضنا تحريك كل القوة اياه وتحريك جزئها اياه من مبدأ
واحد يكون نقصان تحريك جزء القوة اياه في الجانب الآخر فيكون
تحريك جزء القوة اياه متناهيا بحسب العدة والمدة وكل القوة انما يزيد
على جزئها بقدر متناه فيكون تحريك كل القوة اياه أيضا متناهيا بحسب
العدة والمدة واما أن يكون ما يقوى جزء القوة على تحريكه أصغر مما
يقوى كل القوة على تحريكه فاذا فرضنا تحريك كل القوة ذلك الاصغر
فانه غير ممتنع بل هو أيسر اذ جزء القوة لما قوي على تحريكه فكل
القوة يقوى على تحريكه بالطريق الاولى فاما أن يتساوى جزء القوة
وكلها في تحريك ذلك الاصغر بحسب المدة والعدة فيلزم تساوي الكل
والجزء أو يكون تحريك جزء القوة اياه أنقص بحسب المدة والعدة من
تحريك كل القوة اياه فيكون تحريك جزء القوة اياه متناهيا بحسب
العدة والمدة فيكون تحريك كل القوة اياه أيضا متناهيا بحسبها اذا زائد

على المتناهي بقدر متناه متناه فنحقق أن القوة الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فالحرك الأول للفاك تحريكات غير متناهية لا يكون قوة جسمانية فهو قوة مجردة عن الماة متعلقة بالجرم الفلكي تملق التدبير والتصرف وهى المساة بالنفس المجردة الفلكية وأما بيان أن للفاك قوة مادية سارية فيه هى الحركة القريبة له فهو انك قد عرفت أن حركة الفاك ارادية انما توجد بارادة تابعة لشوق والشوق انما ينبعث عن تصور اما جزئي كالتخيل والتوهم أو كلى كالتمقل فالدورة الخاصة الفلكية انما تصدر عن ارادة خاصة جزئية وتلك الارادة انما تتصمم بشوق خاص والشوق الخاص اما أن ينبعث عن تصور كلى وهو باطل لان نسبة التصور الكلى الى جميع الجزئيات على السواء فلا ينبعث منه شوق خاص والارادة جزئية الى حركة جزئية فكيف يوجد منه حركة جزئية دورة خاصة أو ينبعث عن تصور جزئي متعلق بحركة جزئية ودورة خاصة فيكون للفاك تصورات جزئية متعلقة بحركات جزئية ذوات مقادير جزئية والتصور الجزئي والمتقدر الجزئي انما يحصل بقوة جسمانية على ما سياتى ان شاء الله تعالى فيجب أن يكون للفاك قوة جسمانية ترسم فيه صور الجزئيات من الحركات فينبعث من تخيلها اشواق خاصة فيتبعها ارادات خاصة فيصدر منها حركات خاصة فهناك ثلاث سلاسل احداها سلسلة التخيلات وثانها سلسلة الاشواق والارادات وثالثها سلسلة الحركات فالتخيل الخاص يكون معدا لشوق خاص وارادة خاصة وذلك الشوق وتلك الارادة يكون معدا للدورة خاصة ثم تلك للدورة تكون معدة لتخيل خاص آخر وهو لشوق خاص آخر وارادة خاصة أخرى

وهي لدورة خاصة أخرى وهكذا لا الى نهاية فقد تحقق أن للفلك قوة
جسمانية شاعرة بها تدرك نفسه المجردة الجزئيات وبواسطتها تحرك الجسم
الفلكي بمحركات خاصة وهذه القوة الجسمانية هي المسماة بالنفس المنطبعة
(تنبيه) للحركة الارادية مباد مترتبة بعضها بعيد وبعضها قريب منها
فأبمدها في الحركات الارادية للانسان والفلك نفوسهما المجردة ثم القوة
الخيالية أو الوهمية الانسانية والنفس المنطبعة الفلكية ثم قوة الشوق
المنبعث عن ادراك الملائم لطلبه أو عن ادراك المنافر للهرب عنه والشوق
غير الادراك اذ الادراك قد يتحقق بدون الشوق ثم الارادة أو الكراهة
وهما غير الشوق والنفرة فان الانسان قد يريد تناول ما لا يشاق ولا
يشتهي كالدواء البشع وقد يشاق الى ما يريد كالطعام الشهى الذى لا يريد
تناوله مخافة ضررا ولاجل حياء أو لا لقاء وقد يريد ما يشتهي وقد لا يريد
مالا يرتضيه فى الصورة الاولى تتحقق الارادة دون الكراهة المقابلة
لها وتتحقق النفرة دون الشوق وفى الثانية يتحقق الشوق والكراهة
المقابلة للارادة ولا تتحقق الارادة والنفرة وفى الثالثة تتحقق الارادة
والشوق معا وفى الرابعة تتحقق الكراهة والنفرة معا فى الشوق والارادة
وبين الكراهة والنفرة عموم من وجه بحسب الوجود ثم العزم وهو
توطين النفس على أحد الامرين بعد سابقة التردد فيهما ثم القصد المقارن
للفعل ولتحقيق ذلك مقام آخر (تذنب) قالوا الافلاك تسعة واحد
منها غير مكوكب ولذا يسمى بالاطلس وهو فلک الافلاك المحدد للجهات
المحيط بجميع الاجسام وتحت فلک الثوابت وتحت فلک زحل وتحت فلک
المشتري وتحت فلک المريخ وتحت فلک الشمس وتحت فلک الزهرة وتحت

فلك عطارد وتحتة فلك القمر وذلك لانهم وجدوا جميع الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب فثبتوا لها فلكا محيطا بسائر الافلاك والكواكب يتحرك سائر الافلاك والكواكب حركة عرضية بحركته وهو الفلك الاعظم المحدد للجهات ثم وجدوا الكواكب الثوابت متحركة بحركة بطيئة من المغرب الى المشرق فثبتوا لها فلكا آخر وهكذا وجدوا السبعة السيارة متحركة بحركات مختلفة فثبتوا لكل منها فلكا فزعموا أن الافلاك تسعة وأثبتوا لها ما أثبتوا لها فثبتوا لمحدد الجهات من الاحكام كالبسطة والكروية وامتناع الحركة الاينية والخرق والالتام وغيرها مما سمعت فيما سبق من الكلام وجزموا بما سولت لهم أنفسهم من الخرافات والاهام ولم يعلموا أنه لو سلم دليلهم وسلم من الالتام فانما ينتهض في السطح الاعلى من الفلك الاقصى لافي غيره من السطوح والاجرام بل كل ما يزعمون في هذا المقام رجم بالغيب وياله من داء عقام والعلم الحق عند الله العلامة ولنختم الفن الثاني سائلين الله سبحانه حسن الختام



— الفن الثالث في المنصريات وفيه فصول —

﴿ فصل في البسائط المنصرية ﴾

وهي بالاستقراء أربعة لانها في الاستقرار لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويوسة ولا يوجد عنصر لا يوجد فيه واحدة من هذه الكيفيات الاربع أو اثنان منها ولا يمكن اجتماع الكيفيات الاربع أو ثلاث كيفيات منها في جسم واحد منها لتضاد الحرارة البرودة وتضاد الرطوبة اليوسة

فتمين أن يكون في كل جسم بسيط عنصرى واحدة من الكيفيتين
الفعليتين أعنى الحرارة والبرودة وواحدة من الكيفيتين الاتعالييتين أعنى
الرطوبة واليبوسة فالحرار اليابس هو النار والحرار الرطب هو الهواء والبارد
الرطب هو الماء والبارد اليابس هو الارض اما أن النار حارة فلان النار
التي عندنا مع أنها ليست نارا صرفة بل هي مخالطة بما يتكيف بالبرودة
حرارتها محسوسة جدا فما ظنك بالنار الصرفة وأما أنها يابسة فلأنها تفي
رطوبة ما يجاورها فيجف بمجاورتها الثوب المبلول مثلا ولان استحالة
الخطب اليابس مثلا اليها أسرع من استحالة الخطب الرطب اليها ولو كانت
رطبة لكان الامر بالعكس اذا الاستحالة الى الموافق في الكيفية أسهل
من الاستحالة الى المخالف فيها ولا يتوهم أن عسر استحالة الرطب اليها
ليس لاجل الرطوبة بل لما فيه من برد المائية ولذا يستحيل الرطب الحار
كالهواء اليها سريعا لان عسر استحالة الرطب اليها لو كان لاجل البرودة
التي يخالفها بها مع موافقتها ايها في الرطوبة لكان استحالة الخطب اليابس
اليها أيضا عسيرة لاجل اليبوسة التي يخالفها بها على تقدير كونها رطبة مع
ان الواقع خلافه واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بأنها اذا
خمدت وفارقها سخونها يتكون منها أجزاء صلبة أرضية يقذفها السحاب
الصاعق واعترض عليه بأنه نفسه قال أيضا ان الصاعقة تتولد من الادخنة
والابخرة المتصاعدة من الارض المحتبسة في السحاب والكلام في الصاعقة
سيأتي ان شاء الله تعالى وبأن انقلاب النار الى الاجزاء الصلبة الارضية
لا يدل على كون النار يابسة لان الماء أيضا ينقلب الى الاجزاء الارضية
مع كونه رطبا والجواب انه لا بد في الانقلاب من الاتفاق في كيفية

الاجزاء الارضية التي تنقلب النار اليها باردة فلا توافقها في الحرارة فلا بد من ان توافقها في اليوسة والا لم تنقلب النار اليها واما الماء فاما ينقلب الى الاجزاء الارضية لكونه موافقا لها في الكيفية وهي البرودة ثم ان النار شفافة والشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه فان النار البصرة التي هي كرة مماسة لمقر فلك القمر شفافة لانها لا تحجب عن ابصارنا ما وراءها من الكواكب واما النار التي تلينا فليست بشفافة لانها تحجب ما وراءها عن الابصار وما ذلك الا لعدم نفوذ الشعاع البصري فيه ولانها يقع منها ظل والشفاف لا ظل له الا ان تكون قوية تحيل ما يخالطها من الادخنة والاجزاء الارضية الى النار وحيث تكون شفافة لا يقع لها ظل ثم ان للنار طبيعة واحدة تقتضي الخفة المطلقة والميل الى جهة الفوق التي تنتهي اليها الحركة المستقيمة الصاعدة قضيها مبدأ ميل مستقيم فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير الا انها متحركة بالعرض على الاستدارة بحركة الفلك والدليل على ذلك حركة ذوات الاذنان والنيازك التي تتكون في الطبقة الاولى من الهواء المختلط مع كرة النار بالحركة اليومية واما ان الهواء حار فلان الماء بالتسخين يصير هواء واما الهواء المجاور لا بد اننا فاعلمنا نحس ببرودته لا متزاجه بالبحر اختلطت به من الماء واما انه رطب فلانه سهل التشكل شهادة الحس ثم انه شفاف لانه لا يحجب ما وراءه من الابصار وخفيف اضافي لان حيزه الطبيعي مقعر كرة النار فوق كرة الماء وفيه مبدأ ميل الى جهة الفوق كما يشاهد في الزق المنفوخ المسكن في الماء تحت اليد وله طبقات أربع الاولى الهواء المختلط مع النار وهي التي تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة من الارض وتتكون فيها الكواكب ذوات الاذنان وذوات الدواب والنيازك والاعمدة فان

الدخان جسم مركب من أجزاء أرضية وأجزاء نارية تتصاعد من الارض
 فاذا وصل الدخان الى هذه الطبقة فقد يستحيل الى النار فتشتعل فتصير
 نارا وقد تتعلق النار تعلقا من غير اشتعال اذا كان منه أحد طرفيه أغلظ من
 الآخر يسمى كوكبا اذا ذنب أو اذا ذؤابة وماتسارت أجزاؤه فان كان
 رفيقا يسمى نيازك وان كان عريضا يسمى عمودا الثانية الهواء الغالب وهي
 التي تتكون فيها الشهب الثالثة الهواء البارد بسبب ما يخاطها من الابخرة
 المائية الذي لا يصل اليه أثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض وهي
 الطبقة الزهريرية وهي التي تتكون فيها السحب والصواعق والرعد والبرق
 على ما سيجيء ان شاء الله تعالى والرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض
 والماء الذي يصل اليه أثر الشعاع المنعكس واما ان الماء بارد رطب فبشهادة
 الحس وهو أيضا شفاف لانه لا يحجب ما وراءه عن الابصار محيط بثلاثة
 ارباع الارض تقريبا وقد كشفت الدنيا الالهية ربع الارض عنه ليكون مسكنا
 للحيوانات ومنبتا للنباتات وله طبقة واحدة وهو ثقيل اضافي فانه تحت
 الهواء وفوق الارض واما ان الارض باردة فلانها كثيفة وما ذلك الا
 لاجل البرودة فهي ابرد من الماء لانها اكثف منه وان كان الاحساس
 ببرودة الماء أشد لفرط وصوله الى المسام وتوقذه في الاعضاء كما ان النار
 أسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس المذاب أشد
 فان اليد اذا أمرت على النار بسرعة سلمت وان أمرت على النحاس المذاب
 احترقت وما يقال من ان كثافتها يجوز ان تكون ليوستها لالكونها باردة
 ساقط لان اليوسمة لا توجب الكثافة والا كانت النار أيضا كثيفة واما انها
 يابسة فبشهادة الحس ثم انها ليست شفافة فانها تحجب نور الشمس عن

القمر حين حيولتها بينهما ولذا يقع الخسوف ولها ثلاث طبقات الاولى
الارض المخالطة بغيرها التي يتولد فيها الجبال والمعادن وكثير من النباتات
والحيوانات والثانية الطبقة الطينية والثالثة الارض الصرفة المحيطة بالمركز
ولها طبيعة واحدة بسيطة تقتضي السكون في الوسط والميل المستقيم الى
جهة التحت فمركز حجمها منطبق على مركز العالم ولذا تحول بين الشمس
والقمر عند تقاطعهما الحقيقي وهي ساكنة في الوسط والا فلما ان تتحرك
دائما من الوسط الى فوق أو من فوق الى الوسط أو على الوسط
والاولان باطلان لان الحركة المستقيمة الدائمة صاعدة كانت أو هابطة
مستحيلة ضرورة تنامي الابعاد والمسافات وتحقق محدد الجهات ويبطل
الاول خاصة ان الارض لو كانت متحركة من الوسط الى فوق لكانت المدرة
أيضا متحركة الى فوق لكون طبيعتها طبيعة الارض واللازم ظاهر البطلان
ولا يمكن ان يقال ان المدرة لا تهبط ولكن الارض تلحقها بسرعة حركتها
الفوقانية فينخيل هبوطها من لحوق الارض بها لانه لو كان كذلك كان
لحوق الارض بحركتها الطبيعية الصاعدة المدرة الكبيرة إبطاء من لحوقها
بتلك الحركة المدرة الصغيرة اذ المدرة الكبيرة على هذا التقدير تكون
أسرع حركة الى فوق من المدرة الصغيرة ولشدة الميل الطبيعي في الكبيرة
بالقياس الى الميل الطبيعي في الصغيرة مع ان الواقع خلاف ذلك فان لحوق
المدرة الكبيرة بالعرض اسرع من لحوق الصغيرة بها وايضا لو كانت الارض
متحركة بالطبع الى فوق كانت المدرة الكبيرة اطوع لمن يرميها الى فوق
من الصغيرة واسرع منها واللازم باطل ويبطل الثاني خاصة ان الارض
لو كانت متحركة من فوق الى الوسط حركة هابطة كانت أسرع من

المدرّة ألبتة لأنها أكبر منها واثقل فيجب أن لا تلحقها المدرّة الصغيرة
إذا سقطت من فوق

وأما الثالث فهو مما ذهب إليه قوم من قدماء اليونانيين واختاره من في
زماننا من أهل الفرنج فهم يزعمون أن الأرض تتحرك بالاستدارة حول
المركز من المغرب إلى المشرق وهي الحركة اليومية التي بسببها ترى
الكواكب طالمة وغاربة فيظهر من جانب المشرق من الكواكب ما كان
مجبوراً عنا بمحبتها واحتجب في جانب الغرب في حجبها ما كان ظاهراً
فيتخيل أن الكواكب متحركة من المشرق إلى المغرب كما أن جالس
السفينة يتخيل الشط متحركاً إلى الجانب المضاد للجانب الذي تتحرك إليه
السفينة وهذا الرأي أيضاً باطل بوجوه

الأول أن الأرض ذات طبيعة هي مبدأ ميل مستقيم وقد تحقق فيما سبق
أن ما فيه مبدأ ميل مستقيم يستحيل أن يكون فيه مبدأ ميل مستدير
الثاني أن الحجر المرمى إلى فوق كثيراً ما يقع هابطاً على الموضع الذي رُمي
منه على خط مستقيم بلا زيع وانحراف أصلاً وذلك معلوم متيقن بشهادة
المشاهدة ولو كانت الأرض متحركة بالاستدارة لم يمكن ذلك لأنه على هذا
التقدير تتحرك الأرض التي رُمي منها الحجر المفروض عن محاذة ما انتهى
إليه الحجر المفروض بحركته الصاعدة من الهواء في زمان صعوده وسكونه
ورجوعه هابطاً فكيف يصادف الحجر المذكور عند انتهائه هابطاً على الخط
المستقيم الموضع الذي رُمي منه ذلك الحجر

الثالث أنه لو كانت الأرض متحركة على الاستدارة من المغرب إلى المشرق
لزم أن ترى المدرّة المرمية إلى المغرب أسرع من المدرّة المرمية إلى المشرق

لبعد الاولى عن الموضع الذي قذفت بقدر ما قطعت من المسافة منه بحركتها وبقدر مجاوزة ذلك الموضع عن محاذة ما كان يحاذيه عند ما رميت تلك المدرة بخلاف الثانية فانها لا تبعد عن الموضع الذي قذفت منه الا بحركتها التي هي ابطأ من حركة ذلك الموضع عن محاذة ما كان يحاذيه عند ما رميت هذه المدرة بل يجب ان تقع هذه المدرة في جانب الغرب عن ذلك الموضع الذي رميت منه لان حركة ذلك الموضع الى جانب المشرق أسرع من حركة هذه المدرة اليه أجابوا عن هذين الوجهين بانه يجوز ان يكون ما يتصل بالارض من الهواء يشايعها مع ما يكون فيه من الحجر والمدرة فلا يتجاوز الموضع الذي رمى منه الحجر عن محاذة ما انتهى اليه الحجر بحركته الصاعدة من الهواء فيقع الحجر في هبوطه على الخط المستقيم في ذلك الموضع ولا يحس بمباعدة المدرتين المذكورتين عن الموضع الذي قذفتا عنه الا بقدر حركتهما الذاتية ورد بان تحريك الهواء بالمشايمة للحجر الكبير يكون ابطأ من تحريكه للحجر الصغير فيجب ان يختلف الحال فيما اذا فرض الحجر الرمي كبيرا وفيما اذا فرض صغيرا وفيما اذا فرضت المدرتان كبيرتين وفيما اذا فرضتا صغيرتين فاجيب بان التفاوت بين تحريك الصغير والكبير انما يكون في الحركة القسرية دون العرضية فان الصغير والكبير في التحريك بالحركة العرضية ميان والحق ان القول بتحريك الهواء بالعرض بحركة الارض بناء فاسد على فاسد وارتكاب ان الهواء يمسك الاحجار الكبيرة والاثقال العظيمة فتتحرك تلك الاحجار والاثقال بحركة الهواء بالعرض بحركة الارض تكذبه البداهة العقلية الغير المكذوبة وتنبو عنه الفطرة السليمة النقية الغير المشوبة ونحن نقول لو كانت الارض متحركة

على الاستدارة من المغرب الى المشرق فاما ان يكون ما يحيط بثلاثة أرباعها من كلية الماء وبربعها الرابع من الهواء متحركا بالعرض بحركتها أولا يكون كذلك وعلى الثاني يلزم ان تختلف أوضاع المواضع الارضية بالنسبة الى الاشياء الذاتية في الجو والسفن الراسية في الماء والواقع خلاف ذلك وعلى الاول يلزم ان لا يقع الحجر المرمى في الهواء من فوق السفينة المرساة على كلية الماء الراكد عند هبوطه على الخط المستقيم في السفينة بل الى جانب الغرب منها لان السفينة متحركة الى الشرق بحركة البحر بتبعية حركته الارض والهواء الذي تحرك فيه الحجر صاعدا وهابطا فوق كلية البحر ليس متحركا بالعرض بحركة الارض لانه ليس متصلا بالارض ولا ملاصقا بها واتصاله بكلية البحر المتحرك بالعرض بحركة الارض لا يوجب تحركه بالعرض والالزم تحرك جميع الاجسام بالعرض بحركة الارض وهو باطل وأيضا لا وجه لحركة البحر والهواء المحيطين بالارض بحركتها لان الماء والهواء الملاقيين للمواضع المعينة من الارض لا يلازمانها بل يفارقانها بحركتهما والحاوي الذي لا يلزم المحوى لا يلزم تحركه بالعرض بحركة المحوى وأيضا لو فرض سفينتان على كلية البحر في هواء راكد حركتا بقوتين محركتين متساويتين احدهما الى المغرب والاخرى الى المشرق فعلى تقدير تحرك كلية الماء بالعرض بحركة الارض تكون السفينة المتحركة الى جانب المشرق متحركة اليه بحركتين احدهما عرضية بتبعية حركة البحر والاخرى ذاتية قسرية وتكون السفينة المتحركة الى جانب المغرب متحركة اليه بحركة ذاتية قسرية وتكون حركتها الى جانب المغرب معاوقة بحركة البحر الى جانب المشرق على خلاف حركة السفينة المتحركة الى جانب المشرق فانها لا تكون معاوقة بحركة

البحر فيلزم ان ترى حركة السفينة المتحركة الى جانب المغرب بطيئة في النهاية
 بالقياس الى حركة السفينة المتحركة الى جانب المشرق بل يجب ان لا يحس بحركة
 السفينة الغربية والواقع بخلاف ذلك ولا يجدى القول بتحريك الهواء المجاور للبحر
 بالعرض بحركة تبعية حركة الارض شيئا بل على تقدير ارتكاب ذلك
 تتضاعف الشناعة لان الهواء المجاور للبحر لو كان متحركا بالعرض بحركة
 البحر والارض تكون حركة الهواء دافعة للسفينة الشرقية الى المشرق
 ومدافعة للسفينة الغربية عن المغرب فتكون الاولى أسرع في الانتقال
 من جهة حركتها الذاتية وحركة البحر وحركة الهواء المجاور له والثانية
 أبطأ فيه لمدافعة حركة البحر وحركة الهواء المجاور له عن سمت توجهها
 فينبغي ان لا يحس بالحركة الثانية وكل ذلك باطل بالبداهة وكذلك اذا فرضنا
 طائرين يطيران بنحو واحد من الطيران في الجو فوق موضع من الربع
 المسكون أو فوق البحر المحيط والهواء راكدا احدهما يطير الى المشرق
 والآخر يطير الى المغرب فاما ان يكون الهواء راكدا الذي يطيران فيه
 فوق الارض أو فوق البحر متحركا بالعرض بحركة الارض أولا فعلى
 الاول يكون الطائر الذي يطير نحو المشرق متحركا اليه بحركتين اعنى حركة
 الطيران والحركة العرضية بتبعية حركة الارض ولا تكون حركة طيرانه
 معاوقة بحركة الهواء ويكون الطائر الذي يطير نحو المغرب متحركا اليه
 بحركة واحدة هي طيرانه معاوقة بحركة الهواء الذي يطير هو فيه الى المشرق
 بتبعية حركة الارض فيجب على هذا التقدير ان لا يحس بطيرانه بل
 يرى واقفا في الهواء أو بطيئ الطيران جدا كما نشاهد عند طيران طائرين
 يطيران في الدبور الهابة القوية احدهما الى المشرق والآخر الى المغرب

فيرى الاول مسرعا في الطيران والثاني واقفا في الجو أو يطير الطيران
جدا وعلى الثاني تكون حركة الطائر المتوجه الى المشرق أبطأ من حركة
موضع الارض الذي طار منه الى جهة الشرق فيجب ان يرى ذلك
الطائر في حال طيرانه الى المشرق في جانب المغرب من ذلك الموضع
والواقع خلاف ذلك

ثم ان الحال تختلف فيما اذا فرض الهواء راكدا ورمى اليه من موضع من
الارض جسمان أحدهما ثقيل كحجر كبير والآخر خفيف كريشة فهما
يقعان هابطين على خط مستقيم في ذلك الموضع وفيما اذا فرض الهواء هابا
من المشرق الى المغرب ورمى اليه من موضع من الارض جسمان أحدهما
ثقيل كحجر كبير والآخر خفيف كريشة فيقع الجسم الثقيل هابطا على
خط مستقيم في ذلك الموضع ويقع الجسم الخفيف زائعا عن الاستقامة الى
جانب الغرب عن ذلك الموضع

وكذلك تختلف الحال فيما اذا طار طائران في هواء راكد لا يهب شرقا
ولا غربا ولا جنوبا ولا شمالا احدهما الى الشرق والآخر الى الغرب بنحو
واحد من الطيران فيرى انهما متساويان في الحركة وفيما اذا طارا في ريح
عاصفة كذلك فيكون طائران يطيران الى جهة تهب اليها الريح أسرع
بالقياس الى طيران طائر يطير الى خلاف جهة مهبها وكذا يختلف الحال
فيما اذا جرت سفينتان في ماء راكد في هواء راكد احدهما الى الشرق
والاخرى الى الغرب بنحو واحد من التحريك فيتساويان في الحركة وفيما
اذا جرتا في ماء جار احدهما الى جهة يجري اليها الماء والاخرى الى خلاف
تلك الجهة بنحو واحد من التحريك فتكون الاولى سريعة والاخرى بطيئة

وفيا اذا جرتا في ماء راكد في هواء عاصف احدهما الى جهة هبوبه والاخرى الى خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك قترى السفينة الموافقة للهواء في جهة الحركة سريعة والسفينة المخالفة لة في جهة الحركة بطيئة وفيما اذا جرتا في ماء جار في هواء عاصف يهب الى جهة جري الماء احدهما الى جهة جري الماء ومهب الهواء والاخرى الى خلاف تلك الجهة بنحو واحد من التحريك فتكون الاولى سريعة في الغاية والاخرى بطيئة في الغاية وفيما اذا جرتا في ماء جار في ريح عاصفة تهب الي خلاف جهة جري الماء احدهما الى جهة جري الماء والاخرى الى جهة هبوب الريح بنحو واحد من التحريك فتساويان ان تساوى الريح والماء في الهبوب والجريان شدة وضعفا وتفاوتان ان تفاوتا وما ذلك كله الا لان هبوب الهواء وجري الماء الى جهة يماوان ما يتحرك الي تلك الجهة ويماونان ما يتحرك الي خلافا سواء كان جري الماء وهبوب الهواء بالذات أو بالعرض بتبعية متحرك آخر وذلك مما لا يتكرفلو كانت الارض متحركة الى المشرق وكان الهواء المجاور لها مشايها لها اختلف حال الثقل والخفيف المرمين الى فوق في الهواء الراكد اعني الذي لا يحس بهبوبه أصلا في الوقوع ووجب ان يقع الثقل في جانب الغرب من الموضع الذي رمى منه والخفيف في الموضع الذي رمى منه لان الجسم المحمول انما يتحرك بالعرض بحركة الجسم المحمول فيه اذا كان الجسم المحمول فيه مقالا للجسم المحمول والهواء لا يمكن ان يقل الحجر الثقيل ويمكن ان يقل الريش ولذا ترى ان الهواء الراكد اذا تحرك بالعرض بحركة جسم يجاوره وقد وضع في ذلك جسمان خفيف وثقل فالخفيف يتبع الهواء في الحركة والثقل لا يتبعه بل يسقط هابطا وما ذلك الا لان الهواء مثل الخفيف

ولا يقل الثقيل وما توهموا من أنه لا تفاوت في الحركة العرضية بين الصغير والكبير لا يجديهم تقعا اذ عدم التفاوت بين الصغير والكبير في الحركة العرضية لو سلم فانما هو اقل المتحرك بالعرض الجسمين أعنى الكبير والصغير معا فيتحرك كل منهما بحركته لكونهما محمولين فيه واما اذا حمل المتحرك بالعرض الجسم الصغير ولا يتمكن من اقلال الكبير فالكبير لا يتحرك بحركته فضلا عن ان لا يكون بينه وبين الصغير تفاوت في الحركة وكلامنا هو ان الهواء المجاور للارض لو فرض انه متحرك بالعرض بحركتها المستديرة الى المشرق فالخفيف الموضوع في الهواء يتحرك بحركته لان الهواء يقله واما الثقيل الموضوع فيه فلا يتحرك بحركته لان الهواء لا يتمكن من اقلاله على ان عدم التفاوت بين الصغير والكبير في الحركة العرضية ممنوع فانا اذا فرضنا جسمين في الماء الجاري أحدهما خفيف يطفو في الماء كثير بحيث يحوى الماء القليل بسطحه الظاهر والآخر ثقيل بالقياس الى الاول لكن ليس بحيث يرسب في قعر الماء فهما يجريان بالعرض بجريان الماء لكن لا يكونان متساوين في الجريان بل يجري الخفيف بقدر جريان الماء ويجري الثقيل اقل منه وهذا امر معلوم بالمشاهدة فكذا فيما نحن فيه لو فرض حركة الهواء المجاور للارض بالعرض بحركتها فالخفيف الذي في ذلك الهواء لعله يتحرك بقدر حركة الهواء ويمكث على محاذة موضع الارض الذي رمى منه الى الهواء مع تحرك ذلك الموضع من جهة ان الهواء الذي كان محاذيا لذلك الموضع عند الرمي يشايح ذلك الموضع في الحركة والجسم الخفيف الذي في ذلك الهواء بعينه يشايح ذلك الهواء الخاص في الحركة واما الثقيل المرمى في ذلك الهواء فلا يتحرك بقدر حركة الهواء بل يستبدل هواء آخر

هو خلف ذلك الهواء كما ان الثقل الراسب في الماء الطافي على قعره لا يجري
 بقدر جريان الماء الذي أبقى فيه بل يستبدل ماء آخر يجري خلف ذلك الماء
 وإذا كان الامر كذلك فيجب ان يقع الخفيف في هبوطه في الموضع الارضي
 الذي رمى منه ولا يقع الثقل في هبوطه في الموضع المرمي منه وذلك خلاف
 الواقع بل المشاهدة شاهدة بان الثقل لا يزيغ عن الاستقامة في الهبوط فيقع
 في موضع رمى منه بخلاف الخفيف فانه يمكن ان يطيش ويزيغ عن الاستقامة
 في الهبوط وأيضا فلا يخفى ان الهواء جسم رطب متخلخل وليس بإسما
 متماسكا فلو فرض ان الهواء المجاور لموضع من الارض المتحرك بالعرض
 بحركته فلا يجب ان لا تزول محاذاته له ولا ان يتحرك بقدر حركة ذلك
 الموضع فكيف يبقى ما يكون في ذلك الهواء الخاص محاذيا لذلك الموضع وأيضا
 لو صح ما زعموا وكان الهواء المجاور للارض متحركا بالعرض بحركتها لا تكون
 حركته العرضية الى المشرق أضعف من هبوه للمعتاد في الجهات قطعا بل
 يكون أشد وأقوى منه بقدر سرعة تلك الحركة بالقياس الى هبوه المعتاد
 فكيف يحس بهبوه الى المغرب وكيف يتحرك الجسم الموضوع فيه الى
 المغرب بالعرض بتبعية حركته الى المغرب مع كونه معاوقا بتلك الحركة
 السريعة الشديدة القوية وكيف يتساوى طيران الطائر الى الغرب والشرق
 في الهواء الراكد الذي لا يحس بهبوه مع ان ما يطير الى الغرب معوق
 بتلك الحركة الشديدة وما يطير الى الشرق معان على الطيران اليه بتلك
 الحركة الشديدة وكيف يكون طيران طائر يطير الى الغرب في ربح عاصفة
 هابة الى الغرب أسرع من طيران طائر يطير الى الشرق في تلك الرياح مع
 ان ما يعين الطائر الى الشرق على حركته أقوى وما يعوقه أضعف وما يعين

الطائر الى الغرب على حركته اضعف وما يعوقه أقوى وكيف يتساوى
السفينة المتحركتان بنحو واحد من التحريك الجاريتان على ماء راكد
في هواء راكد إحداهما ترخي (١) الى الشرق والاخرى الى الغرب مع ان
الاولى معانة على الحركة الشرقية بحركة البحر بل الهواء أيضا بالعرض
بحركة الارض والثانية معوقة عنها بها فحركة البحر والهواء بحركة الارض
لا يكون أقل وأضعف من حركة الماء الجاري ألينة وكيف تكون السفينة
الجارية في الماء الراكد الى جهة هبوب الريح العاصف اذا كانت تلك الجهة
غربية اسرع حركة من السفينة الجارية الى الشرق وما يعين الشرقية على
حركتها أعنى حركة البحر والهواء المجاور له بحركة الارض أقوى وما
يعوقها أعنى عصف الريح اضعف والغربية بالعكس وقس على ذلك سائر
الصور التي ذكرناها

وأیضا من المعلوم المشاهد المحسوس ان الهواء اذا تحرك شمالا أو جنوبا
أو شرقا أو غربا بالعرض بحركة جسم وكأخذه أحد أحس بحركة الهواء واذا
تحرك الى خلاف جهة حركة الهواء أحس بمداافته ومعاوقته فبال من
يتحرك الى جهة الغرب لا يحس بمكافحة الهواء المتحرك بالعرض بحركة
الارض ولا بحر كته ولا بمعاوقته ولا يفرق بين التوجه الى الغرب والحركة
اليه وبين التوجه الى الشرق والحركة اليه بشي من ذلك فالحق ان القول
بحركة الارض على الاستدارة كان خزعبيلا يتضمن شناعات وأباطيل
وإنما طولنا الكلام في إبطاله تطويلا وفصلنا القول فيه تفصيلا لان متفلسفة
الزمان ضلوا البُله تضليلا وقد عول السفهاء على جزافاتهم تمويلا وإن لم

يجدوا عليها دليلاً أولم يستطيعوا إلى إبطالها سبيلاً وأذعنوا بأنهم اتقنوا
الحكمة تحصيلاً وتكميلاً مع أنهم لا يفقهون الا قليلاً ثم ان كلا من هذه
العناصر الأربع ينقلب بعضها إلى بعض وللانقلاب اثنا عشرة احتمالات
سته منها لا انقلاب عنصر إلى جاره الملاصق وهو انقلاب النار إلى الهواء
وعكسه وانقلاب الهواء إلى الماء وعكسه والماء إلى الأرض وعكسه وأربعة منها
لا انقلاب عنصر إلى آخر بواسطة واحدة وهو انقلاب النار إلى الماء
بواسطة الهواء وعكسه وانقلاب الهواء إلى الأرض بواسطة الماء وعكسه واثنان
منها لا انقلاب عنصر إلى آخر بواسطة اثنين وهو انقلاب النار إلى الأرض وعكسه
اما انقلاب النار إلى هواء فلأن النار المنفصلة عن شعلة السراج لو بقيت ناراً
لرَبَّتْ ولا حُرقت الخيمة والسقف فهي تنقلب هواء وكذا النار الكائنة
في كور الحدادين اذا خمدت تصير هواء واما عكسه فكما في كور الحدادين
اذا سدت منافذ الهواء الجديد والح في النفخ في الكبر والقول بأنه يجوز
ان يتسخن الهواء تسخناً شديداً يعمل عمل النار كما ان السموم تنضج الابدان
وتحرقها مكابرة تكذبها المشاهدة واما انقلاب الهواء إلى ماء فكما يري في
الطاس المكبوب على جمدة من قطرات الماء كلما تنجها حدثت قطرات
اخر فتلك القطرات لا تصعد الطاس من داخله لان الماء لا يصعد بطبعه
ولانها لو كانت تصعد من داخله لكان الماء الحار أولى بالصعود فوق
الطاس والنفوذ في مسامه مع انه لا يري القطرات فوق الطاس المكبوب
على الماء الحار ولا تظن ان تلك القطرات كانت اجزاء مائية موجودة في
الهواء المطيف بالطاس فهي تسقط نازلة على الطاس الذي يرد لروال سخونتها
التي كانت تعوقها عن النزول فبسبب برد الاناء الذي يليها فكثفت وثقلت

فزلت واجتمعت على الطاس لان وجود الاجزاء المائية في الهواء المطيف
 بالطاس لا سيما في الصيف غير معقول فان حرارة الهواء تبخر وتصدع
 الاجزاء المائية فلا يبقى في الهواء المطيف بالطاس جزء مائي ولو فرض بقاء
 شيء من الاجزاء المائية فيه ونزولها على الطاس لزم تقادها وتناقصها مع
 انها لا تنفذ ولا تتناقص فاذن تلك القطرات هي الهواء المطيف بالطاس قد
 انقلب ماء فان قيل لو كانت برودة الطاس توجب انقلاب الهواء ماء فالواجب
 ان يركب الندى جميع سطح الطاس بلا فرجة لان جميع سطحه بارد
 والهواء متصل بجميعه وذلك مما تكذبه المشاهدة اذ لا يركب سطحه
 الا قطرات متفصلة كحبات متفرقة قلنا لا يلزم من إحالة جزء من سطح
 الطاس الهواء الملاصق به الى الماء إحالة كل جزء من ذلك السطح ما يلاصقه
 من الهواء الى الماء لجواز وجود مانع أوفوات شرط ولعل الحق ان الندى
 يحدث في جميع السطح على السواء ولكن رقيقا جدا و سطح الطاس ليس
 أملس حقيقيا بل فيه مواضع منخفضة فيجمع فيها من الندى قطرات متفرقة
 كأنها حبات نعم يتوجه على هذا الدليل انه يجوز ان تكون القطرات المرئية
 على سطح الطاس اجزاء مائية كثفت فثقلت فنزلت من الابخرة الارضية
 المطيقة بالطاس المتجددة المجاورة للطاس دائما فنزل عليه مادام باردا ولا
 يلزم تقادها ولا تناقصها وقد يستدل على انقلاب الهواء ماء بانه قد يكون
 في قلل الجبال صحو فتصيب هواءها صر فتتجمد ويصير ثلجا أو مطرا وينزل
 والشيخ قد حكى انه شاهد ذلك في جبال طبرستان وطوس وغيرهما
 وشاهد سكان الجبال أمثال ذلك كثير واعترض عليه بانه لو كان برد الهواء
 باصا به الصر موجبا لانقلابه ماء فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان

قبله يوم الصحو ابرد من يوم المطر فيلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء ويحجب عنه بان الاسباب الطبيعية معدّات لهذه الامور وليست عللا تامة لها فبرودة الهواء باصابة الصر تكون معدة لانقلابه ماء وليست علة تامة له حتى يكون انقلابه ماء لازما لبرودته كيف اتفقت فقد يفقد مع برودته شرط من شروط انقلابه ماء وقد يوجد معها مانع من الانقلاب فلا يلزم استمرار الثلج والمطر في فصل الشتاء ولا في غيره واما العكس أعني انقلاب الماء هواء فكما في الابخرة الصاعدة من المياه المسخنة فان الاجزاء المائية فيها قلبت هواء سيما بعد صعودها وكما في الثياب المبلولة اذا جفت بحرارة الشمس أو الهواء واما انقلاب الماء أرضا فكما يشاهد في بعض المياه الجارية انها تنعقد بعد خروجها من منابعها أحجارا صلبة وأيضا أصحاب الحيل الاكسيرة يعقدون المياه أحجارا ولا يتوهم ان في المياه التي يترأى انقلابها أحجارا أجزاء أرضية تنعقد حجرا بعد ما ذهب عنها الماء بالتبخر أو النضوب اذ لو كان كذلك كان ما ينعقد حجرا أقل قليل بالنسبة الى المياه لان الاجزاء الارضية في تلك المياه في غاية القلة بحيث لا يحس بها وليس الامر كذلك فان ما ينعقد حجرا يكون قريب الحجم من حجم الماء الذي يتحجر واما عكسه أعني انقلاب الارض ماء فكما يجعل أصحاب الاكسيرة الاجسام الصلبة الحجرية مياه بتغييرها بالاحراق والسحق ملحاً أو نوشاراً ثم اذ ابتها ويصيرها مياه سيالة أو بالقائها في المياه الحادة وتحليلها بها وادامة الحيلة عليها حتى تصير مياه جارية وكما يشاهد ان الاجزاء الارضية الندية المحترقة تصير ملحاً وتذوب بالماء فتصير ماء فهذه الانقلابات الست تكون بلا واسطة فاما الست الباقية

فما كان منها بانقلاب عنصر مجاور له وانقلابه الى عنصر آخر مجاور له
وهكذا فهو مما لا يرتاب في امكانه ووقوعه بما عرفت وما كان منها بطريق
الفطرة كانقلاب النار ماء أو أرضا من دون ان ينقلب أولا الى العنصر
المتوسط فالظاهر من كلام القوم انه غير واقع لكن الشيخ ذكر انه يتكون
أنواع من الحجارة من النار اذا طفت وانه كثيرا ما يحدث من النار أجسام
حديدية وحجرية عند انطفائها يقذفها السحاب الصاعق هذا واذا تدقق
ان هذه العناصر الاربع ينقلب بعضها بعضا استبان ان العناصر تستحيل
في كفياتها فان الهواء قد يتبرد والماء يتسخن والارض أيضا تتسخن والنار
أيضا تبرد ولا نزول صورها النوعية عند زوال الكيفيات فلامجال لانكار
استحالتها في كفياتها مع تحقق انقلاب بعضها بعضا فان الانقلاب يكون
مسبوقا بالاستحالة فان مادة الماء انما تستعد لخلق الصورة المائية وليس
الصورة الهوائية بعد استحالة الماء من البرودة الى السخونة فتحقق
الاستحالة قبل الانقلاب بل شهادة الحس بالاستحالة أظهر ووقوعها
بالقياس الى وقوع الانقلاب أكثر فلا يرتبك شيطان الوهم في كون
النار بردا وسلاما على سيدنا ابراهيم على نبينا وعليه الصلاة والسلام بالامر
الالهي ولا تتبع من ظل فظن ان النار لا تبقى نارا بعد كونها بردا على انه
يحتمل ان تكون تلك النار قد انقلبت فصارت جنة ذات نهر ورياحين
بالامر الالهي ولا تعجب من انقلاب قوم غضب الله عليهم أحجارا أو
قردة وخنازير وقد انكشفت في زماننا هذا في نواحي الجبل الشمالي أشباح
حجرية كانت دفينة تحت الثرى على أشكال أناسي من ذكور وأنث وولدان
وجوار وهيا كل حيوانات صغار وكبار لا يرتاب من يشاهدها في انها كانت

اناسي وحيوانات قد انقلبت الى أحجار نموذ من غضب الله برحمته وبغفوه من نعمته ونسأله الاعتصام بتوفيقه وعصمته هذا وقد أنكر جماعة من قدماء اليونانيين كاتكسا غورس وغيره الاستحالة والانقلاب جميعا وهم فرقتان فرقة وهم أصحاب البروز والكمون زعمت ان العناصر الاربعة لا توجد على صرافها بل مختلطة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية كاللحم والعظم والمصّب والتمر والعسل والعنب وغيرها وانما يسمى الغالب الظاهر منها فما يرى ماء فيه أجزاء مائة بارزة يحس بها ويبرودتها وفيه أجزاء هوائية ونارية كامنة لا يحس بها ولا بحرارتها ثم اذا لاقته النار والهواء برزت الاجزاء الكامنة الهوائية أو النارية وغلبت الاجزاء المائية فاحس بها وبحرّها فظن ان الماء صار هواء وان البارد صار حارا وفرقة وهم أصحاب الخلط ظنت ان ذلك ليس على سبيل بروز الكامن بل الماء بنفوذ أجزاء هوائية أو نارية فيه من خارج يتسخن مثلا فهذان المذهبان يشتركان في ان الماء مثلا لم ينقلب هواء ولم يستحل حارا بل الهواء هو الذيخالطه والحار نار تخالطه ويتفارقان في ان أحدهما يرى ان النار والهواء كانا كامنين في الماء فبرزوا والآخرون النار والهواء نقدا فيه من خارج والذي دعاهم الى ارتكاب أحد هذين القولين ان الكون اما ان يكون عن لا شيء وهو صريح البطلان أو عن شيء فان كان ذلك الشيء هو هذا الكائن بعينه فلا يكون وان كان غيره فيلزم ان يصير شي شيئا وهو باطل لان الشيء الاول ان كان باقيا فهو لم يصير شيئا وان انعدم فقد صار لا شيئا محض لا شيئا آخر وان الاستحالة في الكيفيات انما تتم لو كانت اعراضا يمكن زوالها عن موضوعاتها مع انها جواهر على ما يظنه بعضهم أو اعراض لا يمكن ان تفارق موضوعاتها بل تبطل ذوات

الموضوعات اذا فارقتها والجواب ان الكون عبارة عن ان تخلع المادة صورة كانت فيها وتلبس صورة أخرى فمضى صيرورة الهواء ماء ان المادة كانت متلبسة بالصورة الهوائية ثم خلعتها وتلبست بالصورة المائية فالهواء لم يصير لاشيئا محضا بل زالت صورته وبقيت مادته فلا يلزم محذور وانه قد ثبت في العلم الاعلى ان الكيفيات اعراض يمكن زوالها عن موضوعاتها والشيخ قد أبطل المذهب الاول بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا وتبقى في ظاهرها وباطنها لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لا تمتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودا لا يبرزه الارض والسحق ولا يترك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حال الاشتعال مع هذه النارية الباقية وكذا النارية الفاشقة في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصر اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه والاحساس لما في باطنه واعتراض عليه الامام بان حرارة الادوية الحارة انما يكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحى بالخاصية قلنا هذا قول بانها تسخن بالخاصية لا بالكينة وهو خلاف ما قاله الاطباء وأجاب عنه المحقق الطوسي بان الاجزاء النارية في الادوية انما لا تظهر للحس لمكونها منكسرة الكيفية للمزاج ومثل ذلك لا يمكن على مذهب هؤلاء لانهم لا يقولون بالمزاج وابطل المذهب الثاني أولا بان السخونة تحدث بالحركة العنيفة فيما يغاب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من دون

حصول نارية غريبة يمكن تهودها في التسخن كالحكوك وهو الشئ اليابس
الصاب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فان الحكوك منها
يحترق بل يحترق من دون نار فيه وهو مما يفلب عليه الارضية وكان متخلخل
وهو الذي يجعل قوامه رقيقا متخلخلا كهواء الكبر بالخاص النفع
فيه ومنع الهواء الخارج من الدخول اليه فانه يسخن لاحتالة وذلك لان
السخونة مستلزمة للتخلخل بالحركة الشديدة المقتضية لرفة القوام والتخلخل
وهو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكا شديدا فانه يتسخن
ايضا وثانيا بان المائتين المتشابهين اذا سخنا في اثنتين احدهما مستحصف
اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي مشتمل على النرج
والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار وفشوها في المائع
لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر لسهولة النفوذ فيه دون
الآخر وليس الامر كذلك وثالثا بان الاناء المصوم (١) المقدم على تقدير
هذا المذهب يجب ان يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغالا متاع دخول شئ
يعتد به فيه الابد خروج شئ يعتمد به منه اذ التداخل محال وليس كذلك
رابعا بان القماقم (٢) الصياحة اذا ملئت ماء وشد رأسها شدا محكما ووضعت
على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصبح صبيحة
عظيمة هائلة يتنفر عنه الدواب فحدوث السخونة والنار في داخلها مع امتناع
دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا وهذا ان
الوجهان وان كانا متقاربين لكن ليس مرجعهما واحدا كما قيل لان الثاني

(١) المصوم المسدود والمقدم الذي وضع في فمه قدام

(٢) جمع ققم كهذه دانية معروفة والصياحة فضالة من الصياح

منهما يدل على الكون والاستحالة معا والاول لا يدل الا على الاستحالة فقط وخامسا بان الجمد يبرد ما فوقه والاجزاء الباردة لا تنصهر بل تنزل بالطبع ولا فاسر هناك فاذن هو الاستحالة

﴿فصل في المزاج﴾ هذه البسائط اذا تصغرت واجتمعت وتماست وتفاعلت بعضها في بعض بكيفياتها المتضادة وكسرت صورة كل منها كيفية الاخر تحصل كيفية متوسطة توسطا ما بين الكيفيات المتضادة متشابهة في اجزاء المركب وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج وهما مباحث

الاول ان تفاعل العناصر بعضها في بعض يحتمل احتمالات ست لان في كل عنصر مادة وضورة وكيفية وكل منها اما فاعل او منفعل فذهب البعض الى ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة قالوا لان المادة لا يمكن ان تكون فاعلة لان شأنها القبول والاتعمال لا الفعل والتاثير والصورة لا يمكن ان تكون منفعة اذ ليس من شأنها القبول فلم يبق الا ان تكون المادة او الكيفية منفعة والصورة او الكيفية فاعلة لكن الصورة ليست فاعلة لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد وانكسرت الحرارة والبرودة حصل هناك كيفية متوسطة بينهما مع انه ليس هناك الا صورة واحدة مائية والكيفية ليست منفعة لان اتعمال الكيفيتين المتضادتين وانكسارهما اما ان يكون معا وعلى التعاقب وعلى الاول يلزم وجود الكيفيتين الكاسرتين على صرافتهما عند انكسارهما واللازم صريح البطلان اما الملازمة فلان تحقق الانكسار بلا وجود الكاسر محال والكاسر هو الكيفية الصرفة الغير المنكسرة وعلى الثاني يكون انكسار احدى الكيفيتين مقدما على انكسار الكيفية الاخرى فعند انكسار الاخرى تكون الكيفية المنكسرة المغلوبة الاولى كاسرة غالبية

وهو أيضا باطل فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة
واعترض عليه بوجه الاول انه يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة بتوسط
الكيفية والماء الحار اذا امتزج بالماء البارد فصورته انما تفعل التسخين في
الماء البارد وبواسطة الحرارة العرضية فلا نسلم ان صورته ليست فاعلة غاية
الامر انها ليست فاعلة لا بواسطة الحرارة العرضية الثانية ان انفصال مادة
أحد العناصر عن كيفية الآخر ليس الا بتكيفها بكيفية من جنس الكيفية
الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد انعدام الكيفية الصرفة التي للمادة المنفصلة
فقبل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما حال فعل الكيفية الاولى فيلزم
كون المعلوم مؤثرا حال كونه معدوما واما قبل فعل الاخرى فيلزم ان
تكون الكيفية الاخرى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاولى واما بعد فعل
الاخرى فيلزم ان تكون الكيفية الاولى بعد انعدامها مؤثرة في مادة الاخرى
وذهب البعض الى ان الفاعل هو الصورة وأن المنفعل هو المادة والكيفية
المقارنة للصورة الفاعلة معدة لفعلها والمعد يجوز انعدامه عند تأثير العلة في
معلولها المتوقف على اعداد ذلك المعد فيجوز انعدام الكيفيات المعدة للمواد
عند تأثير الصورة في تلك المواد فلا يلزم كون الكاسر منكسرا ولا كون
المنكسر كاسرا ولا كون المعلوم مؤثرا وأورد عليه بان اعداد كل كيفية
لمادة الاخرى لا يتصور الا بحالتها في كيفياتها فاعداد الكيفية الاولى لمادة
الاخرى اما ان يكون حال اعداد الاخرى لمادة الاولى فيكون اعداد
الاولى لمادة الاخرى باحالة مادة الاخرى الى غيرها فلا تكون الاخرى
باقية حين اعداد الاولى لمادتها في مادتها ويكون اعداد الاخرى لمادة الاولى
باحالة مادة الاولى الى غيرها فلا تكون الاولى باقية حين اعداد الاخرى

لمادتها في مادتها فيكون الكيفيتان حين الاعداد معدومتين فكيف تكونان معدتين واما ان يكون اعداد الاولى لمادة الاخرى قبل اعداد الاخرى لمادة الاولى فيكون اعداد الاولى لمادة الاخرى باحالة مادة الاخرى فتصير الاخرى معدومة فكيف تكون معدة لمادة الاولى بعد انعدامها واما ان يكون اعداد الاولى لمادة الاولى بعد اعداد الاخرى لمادة الاولى فتكون الاولى قد انعدمت حين اعداد الاخرى لمادتها فكيف تكون بعد ذلك معدة لمادة الاخرى فلا محيص عن الاشكال وذهب البعض الى انه لا فعل ولا افعال بين العناصر المجتمعة بل اجتماعها على صرافة كيفياتها متصرفة متماسة معد تام لزوال تلك الكيفيات الصرفة وحدوث كيفية أخرى متوسطة بينها فالضة من المبدأ الفياض على تلك العناصر وأورد عليه بان تلك الاجزاء المتصرفة التي خلعت كيفياتها تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل وذهب البعض الى انه يجوز ان تكون كيفية واحدة غالبية ومغلوبة في حالة واحدة من جهتين فتكون غالبية من تلك الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة المنفعلة وأورد عليه أولا بان كون الصورة فاعلة يتوقف على كون كيفيتها غالبية فلو توقف كون الكيفية غالبية على كون الصورة فاعلة لزم الدور وثانيا بان انكسار الكيفية ومغلوبيتها عبارة عن انعدامها وحدوث كيفية أخرى في المادة أضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبية ومغلوبة ولو من جهتين وذهب البعض الا ان الفاعل الكاسر هو نفس الكيفية والمنفعل المنكسر سورة الكيفية لانفسها فالحرارة تكسر سورة البرودة والبرودة تكسر سورة الحرارة فانكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة

الحرارة بل يحصل بنفس الحرارة فان الماء العاتر اذا امتزج بالماء الشديد
البرد يكسر سورة برودته وانكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون بسورة
البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء القليل البارد اذا امتزج بالماء
الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارته فالانكسار ان معا ولا يتمتع بقاء
الكاسرين حال حصول الانكسارين فان الكاسر لسورة الحرارة لما كان نفس
البرودة والكاسر لسورة البرودة نفس الحرارة كان الكاسر باقيا حال الانكسار
وبعد ضرورة ان الكيفيات باقية في الممتزج بعد حصول المزاج ولا يستحيل
ان يصير المنكسر كاسرا اذ قد بينا ان الكيفية المنكسرة قد تكسر سورة
ضدها واعترض عليه بان معنى انكسار سورة الكيفية بشي ان يستحيل
ذلك الشيء من كيفية أقوى الى كيفية أضعف بان تنعدم الكيفية
القوية وتحدث الكيفية الضعيفة فانكسار ان كانا معا لزم ان تكون
الكيفيتان الكاسرتان مقصودتين حال وجود انكسار ضرورة
وجود المؤثر حال وجود الاثر ومعدومتين أيضا في تلك الحالة تحقيقاً
لمعنى الانكسار وان كان أحداً الانكسارين متقدماً على الآخر لزم ان تعود
الكيفية المعدومة بالانكسار موجودة بعد انعدامها لتصبح كاسرة من غير
سبب يقتضي وجودها بعد انعدامها فان انكسار سورة برودة الماء مثلاً ان
كان متقدماً على انكسار سورة حرارة النار لزم ان تنعدم تلك البرودة
الشديدة في الماء وتحدث فيه برودة أضعف منها ثم انكسار سورة حرارة
النار بعد ذلك لا يتصور الا بان تعود تلك البرودة الشديدة التي كانت قد
انعدمت عن الماء بالانكسار فتكسر سورة تلك الحرارة ولا سبب يقتضي
عودها ولا يجوز ان تكون الصورة النوعية المائية مقتضية لذلك والا لما

انعدمت بعد وجودها لا يقال الحرارة الكاسرة تمنعها من مقتضاها لاننا نقول
فحينئذ يلزم الدور لان البرودة لازالة لا تعود الا بعد زوال الحرارة المانعة ولا
تزول الحرارة المانعة الا بعد عود البرودة الشديدة الزائلة فان قيل ماذا كرت
انما يلزم لو كان الكاسر لسورة الحرارة هو البرودة الشديدة اما اذا كان الكاسر
لها هو البرودة الضعيفة الحادثة فلا فلنا من المستحيل ان لا تكسر سورة
الحرارة البرودة الشديدة وتكسر ها البرودة الضعيفة هكذا وقع القيل والقان
ودار الجواب والسؤال ولعل التحقيق في هذا المقام ان الصور النوعية للبساط
تقتضي كفيات في أجسامها بذاتها كالطبيعة النارية تقتضي الحرارة واليبوسة
في النار بذاتها والطبيعة الهوائية تقتضي الحرارة والرطوبة في الهواء بذاتها
والطبيعة المائية تقتضي البرودة والرطوبة في الماء بذاتها والطبيعة الارضية
تقتضي البرودة واليبوسة في الارض بذاتها وكما ان تلك الطبائع تقتضي تلك
الكيفيات بذواتها في أجسامها كذلك تقتضي تلك الطبائع حدوث تلك
الكيفيات في أجسام تجاور أجسامها وتماسها وتمازجها بواسطة كفياتها
الذاتية او بواسطة كفياتها المرضية فالطبيعة النارية تقتضي حدوث حرارة في
جسم يماس النار أو يمازجها أو يجاورها بواسطة حرارتها الذاتية وطبيعة
الماء تقتضي حدوث برودة فيما يماسه أو يمازجه أو يجاوره بواسطة برودته
الذاتية وطبيعته تقتضي حدوث حرارة فيما يماسه أو يمازجه أو يجاوره ان كان في
الماء حرارة غريبة بواسطة حرارته المرضية ولا تقتضي طبيعة جسم حدوث
كيفية في جسم آخر يماسه أو يمازجه أو يجاوره اذا لم تكن فيه كيفية مخالفة
لذلك الجسم مثلاً اذا كان في النار كيفية متوسطة ومازجها أو جاورها جسم فيه
مثل تلك الكيفية المتوسطة لم تحدث طبيعة النار في الجسم المجاور ككيفية

أصلاً وكذا إذا مازج ماء بارداً بارداً مثله لم تحدث طبيعة الماء فيه برودة فتخالف كيهيتي الممتزجين أو التماسين شرط في تفاعلها وتأثير طبيعة أحدهما في الآخر وتأثر أحدهما من طبيعة الآخر سواء كانت الكيهيتان متضادتين كأن يكون في أحدهما حرارة وفي الآخر برودة وفي أحدهما يوسنة وفي الآخر رطوبة أو متخالفتين نحو ما من التخالف كأن يكون في أحدهما حرارة أو برودة شديدة وفي الآخر حرارة أو برودة ضعيفة كما في مزج الماء الشديد السخونة أو الشديد البرودة بالماء القار والقليل البارد فإذا امتزج جسمان مختلفا الكيفية سواء كانت كيهيتاهما ذاتيتين أو عرضيتين أو كيهية أحدهما ذاتية وكيهية الآخر عرضية وسواء كانت كيهيتاهما متضادتين أو متخالفتين نحو ما من التخالف فعملت طبيعة كل منهما بواسطة كيهية في الآخر فعلا وكسرت باعداد كيهيته الغير المنكسرة بعد الامتزاج كيهية الآخر وتكون كيهيتاهما في آن المصادفة والامتزاج على صرافتهما جسما كأننا قبل المصادفة والامتزاج وتكون تلك الكيهيتان الصرقتان الغير المنكسرتين اللتين بفعل الطبيعتين معدتين لهما في فعلهما فيستعد كل من الجسمين بعد امتزاجهما لأن يخلق كيهيته الصرفة ويتكيف بكيفية مناسبة للكيفية التي كانت في ممازجه وأعدت طبيعة ذلك الممازج التأثير في هذا الجسم فيتحرك كل من الجسمين من كيهيته الصرفة الى الكيفية المتوسطة فنزول عنهما كيهيتاهما الصرقتان وتحصل فيهما كيهية مناسبة للكيفية المدة المذكورة ولا يزالان يتحركان في الكيفية الى أن تتشابه الكيفية فيهما فتلك الكيفية المتشابهة هي المزاج فالنفع هو كل من البسائط التي تنصغر وتمتزج والفاعل طبيعة كل منها تزيل عن الآخر كيهيته وتحدث فيه كيهية مناسبة لكيهيتها باعداد كيهيتها التي لا نعدم حال الامتزاج وإنما

تتعدى بعده وكيفية كل منها قبل انكسارها وانعدامها في آن امتزاجها معدة فلا يجب بقاؤها بعد تحرك كل من تلك البسائط واستحالتها في الكيفية ولا حين حصول الكيفية المتوسطة فانكسار كل من كفيات تلك البسائط المتترجة معا لانه بعد امتزاجها يتحرك كل من تلك البسائط واستحالت في الكيفية وفي آن الامتزاج لانكسار لواحد من تلك الكيفيات ولا يلزم ان يكون المعدوم مؤثرا لان الكيفية التي انكسرت وانعدمت بعد الامتزاج ليست مؤثرة بل معدة فلا يرد الاشكال على المذهب الثاني أويقال ان فاعل كل كيفية هو المبدأ الفياض واجتماع العناصر على صرافة كفياتها متصغرة متماسة معد لزوال تلك الكيفيات الصرفة فيستعد المتخرج المركب من تلك العناصر لان تفيض عليه من المبدأ الفياض كيفية متوسطة متشابهة ولا يرد عليه ان تلك الاجزاء المتصغرة التي خلعت كفياتها تكون متفاوتة في الاستعداد فكيف تلبس كيفية متوسطة متشابهة في الكل وذلك لان تفاوت تلك الاجزاء في الاستعداد حين بدء امتزاجها مسلم لكن الكيفية المتوسطة لا تفيض عليها في بدء امتزاجها بل بعد الامتزاج تتدرج تلك الاجزاء في الكيفيات وتتحرك في الاستعدادات فلا تزال تتدرج في الاستعدادات حتى يتم نصاب الاستعداد فحين كمل استعدادها فاضت عليها الكيفية المتوسطة فحين تمام استعدادها لا يكون بين تلك الاجزاء في ذلك الاستعداد تفاوت وليعتبر بحال الترياق وغيره من المعاجين فان الكيفية الترياقية لا تفيض على اجزاء الترياق بمجرد اجتماعها وامتزاجها بل اذا استمر امتزاجها مدة وتدرجت في الاستعدادات زماناً وكل استعدادها فاضت عليها الكيفية الترياقية المتشابهة في الكل أويقال بناء على أصول الاشاعرة

ان العادة الالهية قد جرت بان تفيض على العناصر المجتمعة المتزجة اذا استدع
امتزاجها زماناً كيفية متوسطة من دون ان يكون هناك تفاعل بينها وكسر
وانكسار فيما بين كيفياتها وهذا وان كان هو الحق الحقيق بالقبول لكن
لا يناسب ما اختلقه الفلاسفة من الاصول أو يقال ان الكيفيات الاربعة أعني
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وان كان لها مراتب بحسب الشدة
والضعف لكن كلا منها واحدة بحسب الماهية العامة فالجزء الناري اذا
امتزج بالجزء المائي مثلاً فالجزء الناري وان خلع مرتبته من الحرارة بعد
الامتزاج لكن لا يخلع الحرارة التي تربو على الكيفية المتوسطة مطلقاً ما لم
تنقض الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع الاجزاء وكذا الجزء المائي
وان خلع مرتبته من البرودة بعد الامتزاج لكن لا يخلع البرودة التي تربو
على الكيفية المتوسطة مطلقاً ما لم تنقض الكيفية المتوسطة المتشابهة على جميع
الاجزاء فالجزء الناري يتدرج من المرتبة الشديدة من الحرارة بسبب كسر
برودة الجزء المائي المتزج به اياها الى المرتبة الضعيفة من الحرارة شيئاً
فشيئاً والجزء المائي يتدرج من المرتبة الشديدة من البرودة بسبب كسر
حرارة الجزء الناري المتزج به اياها الى المرتبة الضعيفة من البرودة شيئاً
فشيئاً فالحرارة كاسرة ومنكسرة معا والبرودة كاسرة ومنكسرة معا فمغنى
انكسارهما انحطاطهما عن المرتبة الشديدة وانحطاط الحرارة عنهما انما
هو لا امتزاج الجزء الناري بمافيه برودة فانحطاط الحرارة عنهما انما هو بالبرودة
وانحطاط البرودة عن المرتبة الشديدة انما هو لا امتزاجها بمافيه حرارة
فانحطاطها عنهما انما هو بالبرودة فالحرارة كاسرة للبرودة لان البرودة تنحط
بها ومنكسرة بالبرودة لانها تنحط بها ولا يلزم الدور ولا ضير في كون

كيفية واحدة بالعموم غالبية ومغاوبة كما صورنا من ان كيفية كل واحد
 من العناصر على صرافها من دون انكسار موجودة في آن الامتزاج وكل
 من تلك الكيفيات الصرفة الغير المنكسرة الموجودة في آن الامتزاج معدة
 لان يتحرك كل من الاجسام الممازجة للجسم الذي فيه تلك الكيفية الصرفة
 الى ما هو اضعف منها فكل منها كاسرة حال الامتزاج منكسرة بعده ومعنى
 انكسارها بطل الامتزاج انعدامها وحدث كيفيات اضعف منها وفقه
 الامر ان انكسار كيفية جسم انما يكون بحركة ذلك الجسم من مرتبة
 شديدة من جنس تلك الكيفية الى مرتبة ضعيفة منه والحركة لا تقع في آن
 فلا يمكن انكسار كيفيات البسائط في آن امتزاجها ثم اذا تحركت تلك البسائط
 بعد امتزاجها في الكيفيات ففي كل آن يفرض في زمان حركتها يكون في كل
 منها كيفية تكون كاسرة للكيفية التي هي في الآخر في ذلك الآن فتتكسر
 كيفية كل منها أي تنحط عن تلك المرتبة التي كانت في ذلك الآن مرتبة
 اضعف منها بعد ذلك الآن فكل مرتبة من مراتب الكيفيات التي تكون
 في تلك البسائط في الآت المفروضة زمان حركتها معدة للمرتبة التي تكون
 بعده ولا يجتمع معها الى ان تنتهي الحركة الى الكيفية المتوسطة المتشابهة في الكل
 فاذا تشابهت الكيفية في الكل انقطع الفعل والانفعال والكسر والانكسار لان
 الفعل والانفعال من الاجسام انما يتصور اذا تخالفت كيفياتها على ما مر فان اراد
 صاحب المذهب الرابع هذا المعنى الذي صورناه فلا بأس عليه وان اراد
 انه الكيفية الصرفة الواحدة الشخصية تكون كاسرة ومنكسرة فقد اُحال
 فان انكسار الكيفية انعدامها فكيف تكون كيفية واحدة شخصية موجودة
 ومعدومة معا في حالة واحدة واما قول من قال ان الفاعل الكاسر هو نفس

الكيفية والمنفعل المنكسر سورتها لانفسها فاني لم أحضله بعد لانه ان أراد
بسورة الكيفية التي حكم بانكسارها مرتبة خاصة معينة من شدة الكيفية
وبنفس الكيفية ماهيتها في ضمن مرتبة بين مراتبها كما يدل عليه كلامه حيث
نقى وجود سورة الحرارة في الماء الفاتر وسورة البرودة في الماء القليل البارد
فلا شك ان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البزد تنكسر حرارة الماء
الفاتر أيضا ولا تبقى فيه حرارته التي كانت قبل فيبين أي شيء انكسر هناك
انفس الحرارة أم سورتها ولا يمكنه ان يقول انكسرت سورة الحرارة إذ
ليس هناك سورة الحرارة بالمعنى الذي ذكر وان قال انه قد انكسرت
هناك نفس الحرارة فقد بطل قوله ان المنفعل المنكسر سورة الحرارة لا
نفسها وأيضا اذا امتزج الماء الفاتر بالماء الشديد الحرارة فلا شك في انه
تزل بالامتزاج شدة الماء الشديد الحرارة وتزداد به حرارة الماء الفاتر مما
كان قبل فالفاعل في زيادة حرارة الماء الفاتر الكاسر لكيفيته السابقة اما ان
يكون سورة حرارة الماء الشديد الحر فيلزم ان يكون الفاعل الكاسر سورة
الكيفية لانفس الكيفية على خلاف ما زعم أو يكون هو نفس كيفية الحرارة
وهو غير معقول لان نفس كيفية الحرارة أعني ماهيتها موجودة في الماء
الفاتر أيضا والفعل والاتعمال بين الشيء ونفسه غير معقول وقد سبق انه
لا بد في الفعل والاتعمال من التخالف وان أراد بسورة الكيفية اية مرتبة
كانت من مراتبها سواء كانت شديدة أو ضعيفة أي مرتبة من مراتب
الكيفيات الاربع مخالفة للكيفية المتشابهة وبنفس الكيفية نفس ماهيتها المطلقة
المتحققة في جميع المراتب فيكون في الماء الفاتر أيضا سورة الحرارة وفي
الماء القليل البارد أيضا سورة البرودة فيكون الفاعل الكاسر في صورة

مزج الماء الشديد البرد بالماء الفاتر سورة حرارة الماء الفاتر لا نفس الكيفية
وفي صورة مزج الماء الشديد السخونة بالماء القليل البرد سورة برودة الماء
القليل البرد لا نفس الكيفيتين كما زعمه فلا معنى لاستشهاده بهاتين صورتين
على أن الكاسر انفاعل هو نفس الكيفية لا سورتها على أنه لا يرتاب في أن
الجسم الشديد السخونة كالنار إذا امتزج بالماء الشديد البرودة تنكسر شدة
سخونته وانكسارها دون انكسارها إذا امتزج بالماء القليل البرد مع أن
الكاسر لسورة السخونة عنده نفس البرودة ولا تفاوت

في نفس البرودة بين الماء الشديد البرودة وبين الماء القليل البرد فيلزم أن
لا يكون بين الانكسارين تفاوت مع أنه خلاف البدهة فتبين أن التفاوت
بين الانكسارين إنما هو لأن الكاسر في الصورتين متفاوت فلا محيد عن
القول بكون سورة الكيفية كاسرة وأيضا أن كان مراده بنفس الكيفية
التي حكم بكونها فاعلة كاسرة نفس ماهيتها المطلقة المتحققة في جميع مراتب
الشدة والضعف وبسورة الكيفية مرتبة من مراتبها شديدة كانت أو ضعيفة
فلا يلحق أن تكون كاسرة لسورة الكيفية المخالفة لها إنما يكون بتحققها
في ضمن مرتبة خاصة من مراتب الشدة والضعف وتلك المرتبة هي سورتها
على هذا الشق فتكون سورة الكيفية كاسرة فاعلة على خلاف ما زعم وأن
كان مراده بنفس الكيفية التي حكم بانها الفاعلة الكاسرة المرتبة الضعيفة
منها وبسورة الكيفية التي حكم بانها المنكسرة المنفعلة المرتبة الشديدة
منها فلا يلحق أن الكسر تدريجي يحصل شيئا فشيئا في كل آن من زمان الكسر
وكل جزء من ذلك الزمان تكون الكيفية الحادثة فيه ضعيفة بالقياس إلى
الكيفية التي كانت قبلها وكاسرة فاعلة لزوالها أعني انكسارها على زعم هذا

القاتل وهكذا الى ان تحصل الكيفية المزاجية المتوسطة المتشابهة فتكون الكيفية المزاجية كاسرة فائلة لانكسار الكيفية التي قبليها اذ ليس هناك كيفية أخرى يستند اليها كسر الكيفية التي هي قبل الكيفية المزاجية فيازم تقدم حدوث الكيفيات الضعيفة اللاحقة على زوال الكيفيات الشديدة السابقة وتقدم حدوث الكيفية المزاجية على زوال ما قبلها مع ان الامر بالعكس وبالجملة فلعل لكلاهما معنى لست أحصله فتحقق ان العناصر الاربعة اذا تصغرت وامتزجت وحصل التماس التام بينها حصل بينها تفاعل تام وفعلت صورة كل منها في عنصر آخر بكيفية المضادة لكيفية الآخر فخصات كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربعة متشابهة في جميع الاجزاء حتى يكون في الجزء الناري مثلاً كصفة مثلها في الجزء المائي والجزء الهوائي والجزء الارضي بحيث يستبرد كل جزء منها بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد ويسترطب بالقياس الى اليابس ويستيبس بالقياس الى الرطب فتلك الكيفية هي المزاج وانما شرط التماس التام بينها في حصول الكيفية المزاجية لان التفاعل التام بين تلك الاجسام انما يكون بتجاورها فكما كان التجاور اتم كان التفاعل ابلغ والتماس غاية التجاور فكما كان التماس بينها اتم كان التفاعل بينها ابلغ والتماس التام بينها انما يكون اذا تصغرت جدا اذ التماس بين الاجسام انما يكون بالسطوح لان تلاقيها انما يكون باطرافها ونهاياتها وهي السطوح فكما كانت السطوح أكثر كان التفاعل المعلن بتلاقيها أكثر وحتى كانت اقل كان اقل وكثرة السطوح انما تكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء انما تكون بتصغيرها فكما كان تصغيرها أكثر كان التفاعل بينها ابلغ وهذا ظاهر اما ان التفاعل التام بينها انما يكون

بتجاورها فلما ذكره الشيخ من ان التجاور لو لم يكن شرطاً في هذا التفاعل فاما ان يعتبر فيه نسبة أخرى وضعية أولاً لا يعتبر فيه شئ من النسب الوضعية بل يحصل التفاعل كيف اتفق والثاني باطل والا كان الماء يتسخن بسبب نار موجودة على بعد مائة فرسخ منه وهو ضروري البطلان فتعين الاول وهو ان يعتبر في ذلك التفاعل نسبة وضعية تقتضى نوعاً من المحاذاة والقرب فحينئذ اما ان يسخن المتوسط بينهما (١) اولاً يسخن وعلى الثاني لا يسخن المنفصل الأبعد أيضاً بالطريق الاولى وعلى الاول يكون المتسخن المتوسط القريب مؤثراً في المنفصل البعيد بالمجاورة وهو المطلوب واعتراض عليه الامام بان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة منها فانها لا تسخن الافلاك ولا الطبقة الزهريرية من الهواء وتضيء الارض ولا تضيء الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة وكذلك المرئي يؤثر في العين ولا يؤثر فيما بينهما فان قيل ان المتوقف على التماس هو التفاعل من الجانبين ولا تفاعل في الصور المذكورة فلا تنقض بها قلنا لما جاز تأثير احد جسمين في الآخر من غير ملاقاته جاز تأثير الآخر فيه أيضاً من غير ملاقاته وحجتكم ان صححت كانت مانعة من تأثير أحدهما في الآخر أيضاً ثم قال والحق في هذا الموضع ان يقال الكلام انما هو في اجزاء الممتزج وهي لا محالة تكون متلاقية ونحن لا نمنع ان يفعل عنصر من عنصر آخر من غير ملاقاته هذا كلامه والحاصل ان المزاغ انما يحصل بالتماس التام المستلزم للتفاعل البالغ الى توسط الكيفية ولو وقع تفاعل بلامتناس تام لا تحصل الكيفية المتوسطة المزاجية ولو أمكن ان التأثير والتأثر بل على تقدير تصغير العناصر وتماسها

أيضا لوبقيت كيفياتها على صرافتها وان كان الحس لا يميز بينها بل بحس بكيفية
كانها واحدة لاجل المجاورة لا يحصل المزاج بل يسمى ذلك بالامتزاج
ولعلك قد دريت بما تلونا عليك من التخصيل ان التفاعل في هذا التفاعل
المأخوذ في تعريف المزاج هي صور البسائط وكيفياتها معدات وان أسند
الفاعل الى الكيفيات لكونها معدات لم يبعد فما قال الشيخ في كليات القانون
من ان المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر
متصرفة الاجزاء لتماس كل واحد منها أكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها
بعضها في بعض حدث عن جملة كيفية متشابهة في جميعها ليس عليه
باس والضمير في قوله تفاعلت راجع الى قوله عناصر متصرفة الاجزاء لا
الى الكيفيات حتى يظن انه جعل الكيفيات فاعلة بوساطة القوى اعني
الصور النوعية والواقع عكس ذلك بل معنى كلامه ان العناصر المتصرفة
الاجزاء التماس غاية التماس اذا تفاعلت بصورها النوعية بعضها في بعض
حدث عن جملة كيفية متشابهة في جميعها وانما اسند التفاعل في صدر
كلامه الى الكيفيات المتضادة لانها وسائط لفعل الصور النوعية
ومعدات اياها والله اعلم بمراد عباده وقد افضي بنا الكلام الى الاسهاب
لما عرض لارباب الالباب في هذا الباب من الاضطراب والله
الموفق للصواب

المبحث الثاني

المركبات تتولد من هذه البسائط الاربعة فهي من حيث انها يتركب
منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى

عناصر ومن حيث انها يحصل بتنفيذها عالم الكون والفساد تسمى أركاناً
ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الآخر تسمى أصول الكون والفساد
والدليل على كون المركبات متولدة منها وجهان الاول ان المركبات اذا
حللت بالقرع والانبثق يظهر منها اجزاء أرضية ومائية فذلك يدل على ان
الاجزاء الارضية والمائية كانتا موجودتين فيه تفرقتها الحرارة التي من
شأنها تفريق المختلفات واما وجود الاجزاء الهوائية فيها فلانها لو لم يكن
فيها اجزاء هوائية كانت المركبات في غاية الاندماج والرصانة ولكانت
أحجام الاجزاء الارضية والمائية التي تحللت اليها المركبات مساوية لاحجام
المركبات واما وجود الاجزاء النارية فيها فلان اجتماع الاجزاء الارضية
والمائية والهوائية في المركبات يحتاج الى جامع مفيد لنضج وطبخ موجب
لحصول مزاج يستتبع صورة نوعية مائنة من التفرق وذلك الجامع هي
الحرارة النارية الغالبة وهذا الوجه اقناعي لا يفيد اليقين اما ولا فلان شأن
الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات لاجمع المختلفات التي هي الماء
والارض والهواء نعم اذا اشتدت الحرارة وأفتت الرطوبات بقيت المختلفات
مجموعة لليبوسة الموجبة لسر الانفكاك والحق ان المزاج لا يكون الابحاراة
منضجة او طابخة وكون شأن الحرارة تفريق المختلفات وجمع المتماثلات انما
هو اذا كانت الحرارة غالبة على سائر الكيفيات ولكنها حينئذ لاتكون
منضجة وطابخة واما ثانيا فلان الحرارة القائمة بالجزء الناري انما تؤثر في
الجزء الارضي والمائي اذا حصل الاجتماع بينهما ويدوم ريثما يحصل التأثير
والتأثر فلا بد لهما من جامع آخر غير الحرارة النارية حتى تفيدهما النار طبخا
ونضجا وتحدث الصورة النوعية المائنة من التفرق فلم لا يجوز ان يكون

ذلك السبب الجامع هو لما منع من التفرق لا الصورة النوعية الحادثة من طبع النار ونضجها لباقي الاجزاء فلا يحتاج الى الجزء الناري والحق ان الجامع بين الجزء الارضي والمائي غير الحرارة النارية بدون النضج والطبخ لا يكفي لحصول السكيفية المزاجية فلا تحصل الحقيقة المركبة بدون الحرارة النارية واما ثلثا فلان اختلاط الرطب باليابس مفيد للاستمسك عندهم فلا يحتاج الى جامع آخر والحق ماصر من ان مطلق الجامع لا يكفي لحصول المزاج بل لا بد فيه من طبع ونضج واما رابعا فلان الهواء حار فلم لا يجوز ان يكون هو المنضج والطابخ من دون حاجة الى الجزء الناري والحق ان هذا مكابرة واما خامسا فلان كون تداخل الاجسام بواسطة الهواء المتداخل فيها ممنوع لجواز ان يكون تداخلها من قبيل الانتفاش كما في الفطن وهذا أيضا مكابرة وانتفاش القطن أيضا من جهة الهواء المتداخل فيه واما سادسا فلان تحليل المركب الى الجزء الارضي والمائي لا يفيد الجزم بتركيبه منهما لجواز حدوثهما عند التحليل وهذا أيضا مكابرة اذ التحليل انما يكون الى مائته التركيب الثاني انا شاهد حدوث النبات من اجتماع الماء والتراب ولا بد فيه من هواء متخلل وحرارة طابخة لئلا يفسد لانا اذا القينا البذر في الماء والتراب بحيث لا يصل اليه الهواء أو حر الشمس أو لا يكونان على ما ينبغي يفسد البذر ولا ينبت فعلم ان النبات مركب من العناصر الاربعة ولما كان تكون الانسان من الدم والدم يتكون من الغذاء والغذاء اما حيوان أو نبات وتكون الحيوان وازدياد حجمه وبقاؤه اما بالنبات كما في بعض الحيوانات أو بحیوان آخر حاله كذلك كما في الجوارح فالكل آيل الى حصولها من العناصر الاربعة وهذا أيضا قناعي اما أولا فلان الحرارة الطابخة لا يلزم ان

تكون هي الحرارة النارية واما ثانيا فلان ما ذكر استدلال بطريق الدوران وهو لا يفيد القطع فيجوز ان يحدث مركب بنحو آخر غير ما ذكر والذين شككوا في تركيب المواليث الثلاثة من العناصر الارضية قالوا أولا ان النار غير موجودة في المركبات لانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا تتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخالط بغير النار لقبول الصورة النارية اضعف من استعداد لقبول غيرها واستعداده لقبول صورة ما يخالطه اقوى لاجل الاختلاط والمجاورة والجواب أولا بالنقض بالنار الموجودة عندنا وثانيا ان المعد كمتحان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على سائر الاجزاء صار الاستعداد لقبول الصورة النارية اقوى وقالوا ثانيا ان النار اذا اختلطت بما يغمرها من الاجزاء المائية والارضية انطفت فلا تبقى نارا والجواب ان حافظ التركيب يحفظها عن الانتفاء وامتزاج الاجزاء المائية والارضية يزيل كفيتهما لاصورتها

المبحث الثالث

اختلفوا في ان صور البسائط هل هي باقية في المركبات وانما استحال كيميائيا أم لا بل تخلع البسائط صورها وتلبس بصورة تركيبية متوسطة الكيفية مبينة لصور البسائط فذهب عامة المشائية الى الاول والآخرين الى الثاني واختلف الآخرون فمنهم من قال ان الصورة التركيبية الفائضة على البسائط المتزجة وان كانت مبينة لصورة كل من البسائط لكنها أمر متوسط بين صورها ومنهم من قال انها صورة أخرى من النوعيات وليست أمرا متوسطا بينها واستدل الشيخ علي بطلان المذهب الثاني بانه

لا مزاج حينئذ بل هو كون وفساد لان المزاج انما يكون بدم بقاء الممتزجات
 باعيانها ولعلمهم يلتزمون ذلك ويقولون ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت
 واستحالت في كفياتها فسدت فتكون صورة تركيبة في المادة متوسطة
 الكيفية بين كفيات البسائط فلا بد من اقامة دليل على بطلان ذلك وقد
 يستدل على بطلانه باننا اذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانيق تميز
 الى جسم مائي قاطر والى كلس أرضي غير قاطر نتحقق ان في أجزاء اللحم
 جزءا له صورة مائية وجزءا له صورة أرضية ولم تخلع بسائطه صورها ولعلمهم
 يقولون انه في القرع والانيق تنقلب اجزائه ففسد الصورة التركيبية
 وتكون الصور العنصرية فان قيل ان ظهور التقاطر في بعض اجزائه والتكلس
 في بعضها يدل على اختلاف استعدادات اجزائه واختلاف استعدادات
 الاجزاء يدل على اختلافها بالمائية فان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف
 الملزومات وهو انما يتصور ببقاء صورها النوعية قلنا ان عنصرا واحدا قد
 تختلف أجزاءه في استعداد الانقلاب فبعض اجزائه تستعد للانقلاب
 الى عنصر وبعضها يستعد للانقلاب الى عنصر آخر فلم ان اختلاف استعدادات
 الاجزاء لا يدل على اختلافها بالمائية ولعل الانصاف يقضي بان العناصر
 الممتزجة لو انقلبت بالمزاج جسما واحدا بالحقيقة متقوما بصورة نوعية
 واحدة بدم خلعها الصور العنصرية فكون بعض اجزائه عند التخليل مائا
 قاطرا وبعضها كلسا غير قاطر ترجيح بلا مرجح فالضرورة قاضية بان
 اجزاء المركب مختلفة بالمائية فصورها باقية كما هو مذهب المشائية وما يستدل
 به على بطلان بقاء صور البسائط في المركب من ان صورها لو كانت باقية
 عند حدوث الكيفية المتوسطة واستفادتها صوراً زائدة على صور البسائط

كالصور اللحمية مثلا لجاز ان تحدث الكيفية المتوسطة والصورة اللحمية في كل واحد منها حين اتفراده في غاية السقوط اذ الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون الاجتماع والامتزاج شرطا في حدوث الكيفية المتوسطة والصورة التركيبية نعم يرد على المشائية القائلين ببقاء صور البسائط في المركبات اعضاء عويص ليس لهم عنه مناص ومحيص وهو انه لو كانت صور البسائط باقية في المركبات كانت مادتها متقومة متحصلة بصورها في حال التركيب ولا تكون محتاجة في تقومها الى صور المركبات كالصورة الياقوتية والذهبية فتكون صور المركبات اعراضا لانها على هذا التقدير تكون حالة في محل مستغن عنها والحال فيما يستغنى عنه عرض عندهم مع انهم قد أجمعوا على ان الصور التركيبية جواهر وما يجاب به عن هذا الاعضال من ان مادة البسائط وان كانت متقومة متحصلة بصورها لكن الصور التركيبية ليست حالة فيها بل هي حالة في المجموع المتزج من البسائط وهذا المجموع المركب ليس متقوما متحصلا بصور البسائط بل هو متقوم بالصور التركيبية محتاج في تقومه اليها فهي حالة في محل محتاج اليها فتكون جواهر لا اعراضا في غاية السخافة لان مجموع العناصر متضمن لامرين الاول البسائط والثاني وصف الاجتماع والبسائط متحصلة متقومة بصورها غير محتاجة في تقومها الى الصور التركيبية فانما يحتاج اليها اتصالها بوصف الاجتماع وهو أمر عرضي والحال الذي يحتاج اليه الحل في أمر عرضي ولا يحتاج اليه في وجوده يكون عرضا لا صورة جوهرية فتكون الصور التركيبية اعراضا لا جواهر واما ما يقال من ان الحال الذي يحتاج اليه الحل في وجوده بالتفعل أو في تحمله نوعا وحقيقة حقيقية يكون صورة لا عرضا والصورة التركيبية كالصورة

الياتوتية وان كانت لا تحتاج اليها العناصر في وجودها بالفعل لكنها تحتاج اليها في تحملها نوعاً وحقيقة حقيقة أي ياتوتا مثلاً فنكون الصور التركيبية المحصلة للعناصر أنواعاً وحقائق جواهر لا اعراضاً في غاية السخافة فان الارض لم يشترط في حده ان لا يكون جزء الشيء بل معناه هو الحال في المحل المستغنى عنه في الوجود بالفعل وهذا المعنى متحقق في الصور التركيبية فكيف لا يكون اعراضاً على أنا قد أبطلنا هذا القول بوجوده عديدة في كتابنا الموسوم بالجنس العالي في شرح الجوهر العالي

(المبحث الرابع) المزاج اما ان يكون مقادير كميات بسائطه فيه متساوية متقاومة وتكون الكيفية المزاجية المتوسطة بينها متوسطة توسطاً حقيقياً متساوية النسبة الى الطرفين فهو المعتدل الحقيقي أولاً يكون كذلك بل يكون ما نال عن حاق الوسط الى أحد الطرفين وهو غير المتدل الحقيقي والمعتدل الحقيقي قد اختلف في استحالاته وامكانه فقال الشيخ انه لا يجوز وجوده فضلاً عن ان يكون مزاج انسان أو عضو انسان واستدل عليه بان المركب من العناصر المتساوية لا يمكن اجتماع أجزائه مدة يحصل فيها الفعل والافتعال لان طبائع العناصر داعية الى الانتراق والحصول في أحيازها وليس واحد منها غالباً حتى يقسر الباقي في حيزه فتنترق بالضرورة لوجود المقتضى وعدم المانع والمترج من العناصر يجب ان تجتمع أجزاؤه مدة يحصل فيها الفعل والافتعال لان مزاجه انما يحصل بالحركة في الكيف وهي تدريجية لا تقع الا في مدة وادترض عليه بوجهين الاول انه يجوز ان تجتمع العناصر بحيث يكون الخفيفان المائلان الى التوق أننى النار والهواء في جهة السفلى والثقيلان المائلان الى التثقل في جهة الدلو لاسباب خارجية فيقسر الثقيل

الخفيف وبالعكس فيما نمان معوقين عن الحركة الى الاحياز الطبيعية اوشي
من المتعادلين لا يقوى على دفع الآخر فتجتمع الاجزاء ريثما يحصل الفعل
والافعال ويحدث المزاج ولعل النظرة السليمة العادلة تنضى بانه في الصورة
المذكورة التي تقتضى ان تكون جميع الاجزاء الثقيلة عالية وجميع الاجزاء
الخفيفة سافلة لا ينأى التماس التام والامتزاج البالغ بين الاجزاء فلا يحصل
الفعل والافعال اللذان يوديان الى حصول الكيفية المتوسطة المتشابهة
بين جميع الاجزاء فكيف يحدث المزاج الا ان هذا لا يفهم المناظر الثاني
ان القاسر الجامع لا ينحصر في العنصر فن الجائز ان يكون هناك قاسر
خارجي يجمع العناصر المتعادلة الكيفيات حتى تتفاعل فيحدث المزاج المعتدل
الحقيقي وقد يستدل على امتناع المعتدل الحقيقي بانه لو وجد لكان له حيز
طبيعي لمسبق في سماع (١) الطبي ولا يجوز ان يكون حيزه حيزاً أحد البسائط
لامتناع الترجيع بلا مرجع ولا حيز في الواقع سوى أحياء البسائط
والا لزم خلاؤه قبل حدوث المركب وهذا الدليل في غاية الوهن لان
المعتدل الحقيقي يتبادل فيه الخفة والثقل فيكون متحيزاً بين حيزي الخفيفين
وبين حيزي الثقيلين كما أشرنا في فصل الحيز أو يكون حيزه حيث اتفق
وجوده كما هو المشهور ويجوز أن يكون له حيز آخر سوى أحياء البسائط
يشغله بسيط بالتخلخل لضرورة امتناع الخلاء وقد يورد على الوجين جميعاً
بأنهما انما يدلان على امتناع وجود مركب يتساوى ميول بسائطه لآعلى
امتناع وجود مركب تتساوى مقادير كفياته الا اول أعنى الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ومن الجائز ان يوجد مركب تتساوى كفيات بسائطه

ويختلف ميولها الى احيازها بسبب تفاوت بعدها عن احيازها الطبيعية
فان الميل الطبيعي يشتد عند قرب الحيز ويضعف عند بعده وقال الامام يشبه
ان يكون الحق في هذه المسئلة هو ان التركيب من البسائط المتساوية ممكن
ولكنه لا يكون باقيا مستمرا بل يكون سريع التحلل أو سريع غلبة بعض
بسائطه بعضا والمزاج الغير المعتدل الحقيقي على ثمانية أقسام لان خروجه
عن الاعتدال اما في كيفية مفردة فاما في الحرارة فقط أو في البرودة فقط
أو في الرطوبة فقط أو في اليبوسة فقط فهذه أربعة أوفى الحرارة والرطوبة
أو في الحرارة واليبوسة أو في البرودة والرطوبة أو في البرودة واليبوسة فهذه
أربعة آخر فكل ثمانية ثم غير المعتدل الحقيقي على قسمين الاول المعتدل الطبي
الذي يستعمله الاطباء في اطلاقاتهم وهو المركب الذي يكون فيه من كميات
العناصر وكيفياتها القسط الذي يكون البق بحاله والنسب بافعاله وان كان
ابعد من الوسط كمزاج الاسد فان الاليق به والانصب له ان يكون حارا
ليكون شجاعا مقداما ومزاج الارنب فان الانصب به ان يكون باردا
ليكون جبانا نافرا والثاني غير المعتدل الطبي وهو ما لا يكون كذلك وبيان
ذلك ان لكل نوع من المركبات مزاجا ذا عرض له طرفا فراط وتقریط
مثلا مزاج الانسان يتحمل زيادة الحرارة الى حد لا يتجاوزه حتي لو جاوز
مزاج ذلك الحد لم يكن المزاج المجاوز عن ذلك الحد من الحرارة مزاج
الانسان بل مزاج نوع آخر كالاسد مثلا فان جاوز مزاج الانسان ذلك الحد
هلك وكذا يتحمل زيادة البرودة الى حد لا يتجاوزه بل لو جاوز مزاج ذلك
الحد من البرودة لم يكن مزاج الانسان بل مزاج نوع آخر كالارنب مثلا
فان جاوز مزاج الانسان ذلك الحد هلك فالمعتدل الطبي هو ما يتوفر عليه من

كميات العناصر وكمياتها القسط لذى ينبغي له ويليق به على أعدل قسمة ونسبة مثلاً يفرض مزاج ينبغي له ويليق أن تكون نسبة حرارته إلى برودته بالضعف ونسبة رطوبته إلى يبوسته أيضاً بالضعف ويكون عرض حرارته مابين عشرة أجزاء إلى عشرين وعرض برودته من خمسة إلى عشرة وكذا عرض رطوبته من عشرة إلى عشرين وعرض يبوسته من خمسة إلى عشرة وكذا عرض رطوبته من عشرة فتي كانت هذه النسبة محفوظة في مزاج شخص من أشخاص هذا النوع ولم يخرج من حدى عرضه كان ذلك المزاج معتدلاً سواء كان حرارته ورطوبته اثنتي عشرة واثنتي عشرة وبرودته ورطوبته ستاً ستاً أو كان حرارته ورطوبته ست عشرة ست عشرة وبرودة ورطوبة ثمانية ثمانية أو غير ذلك مما تكون النسبة فيه محفوظة ولا يخرج من حدى عرضه ومتى لم تكن النسبة محفوظة كان المزاج غير معتدل فغير المعتدل بهذا المعنى أيضاً على ثمانية أقسام أحدها أن يكون أحر مما ينبغي فقط وثانيها أن يكون أبرد منه فقط وثالثها أن يكون أرطب مما ينبغي فقط ورابعها أن يكون أيبس منه فقط وخامسها أن يكون أحر وأرطب منه وسادسها أن يكون أحر وأيبس منه وسابعها أن يكون أبرد وأرطب منه وثامنها أن يكون أبرد وأيبس منه

(المبحث الخامس) قال المعلم الثاني في عيون المسائل حكمة البارى في الغاية لانه خلق الاصول وأظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال نصيب كل نوع كان أبعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصاح لقبول النفس الناطقة وهكذا قل الشيخ في الاشارات انظر الى حكمة

الصانع بدء فخلق أصولاً ثم خلق منها أمزجة شتى وجعل كل مزاج نوع
وجعل أخرج الأمزجة عن الاعتدال لا يخرج الأنواع عن الكمال وجعل
أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان قالوا إذا امتزجت العناصر واستقرت
فاعدل الأمزجة عندهم مزاج الإنسان قالوا إذا امتزجت العناصر واستقرت
على كيفية واحدة متشابهة استجقت أن يفيض عليها من المبدأ الفيض
الذي أعطى كل شيء خلقه ما يحفظ تركيبها ويقسرها على الاجتماع مدة
ولولاه لتداعت إلى الافتراق سريعاً بمقتضى طبائعها لكنها تختلف في ذلك
الاستحقاق بحسب اختلاف استعدادات أمزجتها فتفاوت الصور الفاضلة
عليها كمالاً ونقصاناً فابعدوها عن الاعتدال أبعدوها عن الكمال وهو المركب
المعدني فتما يستحق لبعد مزاجه عن الاعتدال في الغاية أن تفيض عليه صورة
ناقصة حافظة للتركيب فقط من دون أن تكون صالحة للنشوء والنماء والتوليد
والإغذاء وما هو أقرب منه إلى الاعتدال وهو النبات يستحق أن يفيض
عليه نفس يكون مبدأً آثار لا يترتب على الصورة المعدنية كالغذية والتنمية
وتوليد المثل وما هو أقرب منه إلى الاعتدال أشبه بالمبدأ الفعال وأحق
بأن تفيض عليه ما يكون مبداءاً لآثار الكمال وهو الحيوان فافيض عليه النفس
الشاعرة الجامعة لحفظ التركيب والتغذية والتنمية والتوليد المختصة بالأدراك
والشعور ولما كانت النفس الناطقة أشرف الصور والنفس العنصرية ينبغي
أن يكون المزاج القابل لها أشرف الأمزجة وأقربها إلى التوسط الحقيقي
فمزاج الإنسان ينبغي أن يكون أعدل الأمزجة واختلفوا في أعدل أصنافه
فقال الشيخ أعدل الأصناف سكان خط الاستواء ونال الامام هم سكان
الافليم الرابع وتصور ذلك أنهم قسوا الربع المسكون من الأرض سبعة

أقسام متساوية العرض سمو كل قسم منها اقليما فالاقليم الاول ما بلى خط الاستواء وطوله عشر آلاف ومائتان وثلاثون ميلا وهو أطول الاقاليم يأخذ من شرق أرض الصين ويمر ببعض بلاد الصين والهند والسند والطرف الجنوبي من أرض الحجاز وأكثر بلاد اليمن والحبشة وينتهي الى البحر المحيط الغربي والثاني يأخذ من أرض الصين ويمر بمعظم بلاد الهند ومنها دار ملكها دهل ومعظم بلاد السند ويصل الى عمان ويمر بالطائف والحرمين المحترمين الشريفين أدام الله سبحانه تشریفهما وتعظيمهما ويقطع القزم والنيل والأرض المغرب وينتهي بالبحر المحيط والثالث يأخذ من شرقي أرض الصين وفيه دار ملكهم ويمر بوسط مملكة الهند ومولتان من أرض السند ويزابل وسجستان وكرمان وفارس وأصفهان واهواز واسط وبصرة وكوفة وبنغازي وحصن وبيت المقدس ودمياط واسكندرية ثم ببلاد أفريقية ويصل الى البحر المحيط والرابع يأخذ من شمال بلاد الصين ويمر ببلاد تبت وخطا وبجبال كشمير وكابل وغوروا أكثر بلاد خراسان وطبرستان وقومس والديلم وأكثر بلاد عراق العجم وأذربيجان والموصل ونصيبين ومطية وحلب وانطاكية وبارض المغرب الى ان ينتهي الى المحيط والخامس يأخذ من أقصى بلاد الترك ويمر بقرغانة وسمرقند وبخارى وخوارزم وديار الارمنية وساحل بحر الشام وبعض بلاد الروم الى ان ينتهي الى المحيط والسادس يأخذ من بلاد المشرق ويمر بجرجان وبعض الروم وصقالية وباب الابواب وشمال الاندلس وينتهي الى المحيط والسابع يأخذ من المشرق ويمر بنهايات أتراك الشرق وشمال بلاد يا جوج وما جوج وبجبال ياوى اليها الأتراك كالوحوش ويقطع بحر الشام وتنتهي العمارة الى جزيرة تسمى تولى يقال ان اهلها

يسكنون الجمامات لشدة بردها واما خط الاستواء وهو الذي يليه الاقاليم
الاول فابتداءه من جنوب شرق أرض الصين ويمر بجنوب جزيرة سرانديب
ثم شمال جزائر القرنيج ومعظم بلادهم ثم شمال جبال القمر التي منها منابع
نيل مصر ثم جنوب السودان العرب الي ان ينتهي الى المحيط الغربي فالشيخ
يقول ان أمزجة سكان المواضع الواقعة على خط الاستواء أعدل لتشابهه
أحوالهم في الفصول وتعادل ليلهم ونهارهم فكأنهم في ربيع دائم والامام يقول
ان الاقاليم الرابع أعدل الاقاليم لتوسطه بين الحر المفرط الموجب للاحتراق
والبرد المفرط الموجب للفجاجة فامزجة سكانه أعدل ولذا راعى أحسن ألوانا
وأجودا ذهانا وأطول قدودا وأصح أبدا نا وأكرم أخلاقا وعادا (١) وأكثر
نسلا وأولادا وتحقيق الكلام في ذلك وبسط القول فيه بالكتب الطيبة
أخلق هذا اعلم ان المركبات من العناصر منها مالا مزاج لها وهي كائنات
الجو ومنها ماله مزاج فنه مالا نفس له وهي المعدنيات ومنه ماله نفس
مائية فقط وهي النباتات ومنه ماله نفس حساسية وهي الحيوانات ومنه
ماله النفس الناطقة وهو الانسان فلنعقد للبحث عن كل منها فصلا

(فصل) في كائنات الجو اعلم ان المركبات التي لا مزاج لها ولا لها صورة
تركيبية حافظة للتركيب انما تتكون من البخار والدخان وهما يحدثان
من الحرارة سواء كانت حرارة النار أو حرارة الشمس فان الحرارة اذا
أثرت في البلة صعدت منها أجزاء هوائية ومائية وهي البخار وأجزاء نارية
وأرضية وهي الدخان والبخار لطيف صعوته ثقيل والدخان كثيف صعوته
خفيف ويتصاعدان في الأكثر مختلطين وقلما يتصعد أحدهما ساذجا لكن

البخار لا يرتقي الا الى الطبقة الزمهريرية من طبقات لهواء الدخان اذا كان قويا يفارقه متصعدا الى حيز النار فاذا تصعد البخار فان كان في الجو حرارة حلات الاجزاء المائية منه فينقلب هواء صرفا والا فاما ان يبلغ البخار الى الطبقة الزمهريرية من الهواء فيضربه البرد فيتكاثف فينجمد سحابا فان لم يكن البرد شديدا تقاطرت الاجزاء المائية بلا جمود وهو المطر وان كان البرد شديدا نزلت الاجزاء البخارية مع جمود فان انجمدت قبل اجتماعها وتقاطرها نزلت ثلجا كالقطن المحلوج وان انجمدت بعد الاجتماع والتقاطر نزلت بردا فان نزلت من سحب بعيدة يكون صغيرا مستديرا لدوران زواياه بالحركة في الجو وان نزل من سحب قريبة يكون في انقلب كبيرا غير مستدير ولا ينزل البرد في صميم الشتاء لان البرد الشتوي ان كان شديدا ينجمد البخار قبل الاجتماع وانعقاده حبا فينزل ثلجا وان كان ضعيفا لم ينجمد فينزل مطرا ولا في حر الصيف لقلة الابخرة الرطبة الثقيلة وانقلاب أجزائها المائية لغلبة الحرارة هواء صرفا بل ينزل في الربيع والخريف لان الهواء يختلف فيهما كثيرا فربما يتكاثف البخار فيهما تكاثفا ما ويكثفه الهواء الحار فتهرب البرودة دفعة الى باطنه فينجمد بردا بردا وينزل وربما يكون البخار يتخلخل بالحرارة فيشتد استعداد له للجمود كما ان الماء الحار أسرع جمودا من الماء البارد ولذا ترى سكان البلاد الحارة اذا جمد الماء سخنوه فاذا ضرب (١) البخار المخلل بالحرارة بردا ينجمد بعد ان صار حبا كبيرا فينزل بردا واما ان لا يبلغ الى الطبقة الزمهريرية فان كان كثيرا ولم ينجمد سحابا فهو انصباب وربما ينجمد سحابا ما طر الشدة بردا الهواء القريب

من الارض وحكى عن الشيخ انه كان على بعض الجبال المحيطة بقرية
فتصاعد بخار من تلك القرية تصاعدا يسيرا فانه قد سحابا ماطرا وكان الشيخ
فوق الغمام في الشمس واهل القرية يمحطون وقد سمعنا مثل هذا من كثير
من الذين يقيمون على الجبل الشامى من أرضنا وان كان قليلا فاذا ضربه
برد الليل كثفه فينزل لثقله بسبب البرودة في أجزاء صغار لا يحس بها الا
عند اجتماع قدر معتد به فان انجمد فهو الصقيع وهو ما يسقط بالليل كالثلج
وان لم ينجمد فهو الطل ونسبته الى الصقيع كنسبة المطر الى الثلج فهذه
تتكون من البخار في الاكثر وربما يتكاثف الهواء نفسه لشدة البرد
فيستحيل الى هذه الاشياء قال الامام تكون هذه الاشياء في الاكثر
من تكاثف البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واذا تصعد الدخان مخلوطا
بالبخار ووصل الى الطبقة الزمهريرية يتكاثف البخار وينعقد سحابا ويحتبس
الدخان في جوفه فذلك الدخان ان بقي حارا قصد العلو لاجل الاجزاء النارية
الصاعدة بالطبع ومزق السحاب تمزيقا عنيقا وان صار باردا تكاثف وتثاقل
وقصد السفلى ومزق السحاب تمزيقا عنيقا فيحدث من تمزيقه السحاب
ومصا كته اياه صوت هو الرعد ثم ان ذلك الدخان قد يشتعل بتسخين
الحركة والمصاكة لانه شيء لطيف فيه نارية وأرضية قد عمل فيها الحركة
والحرارة عملا قرب مزاجه من الدهنية فتشعل بأذني سبب مشتعل
فكيف لا يشتعل بالتسخين القوى الحادث من الحركة الشديدة والمصاكة
العنيفة فان كان لطيفا ينطفئ سريعا وهو البرق وان كان كثيفا لا ينطفئ
حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة وهي قد تكون كثيفة شديدة

تضعض أركان الابنية المشيدة الراسية وتذك قلل الجبال الشاهقة القاسية
(١) وتحترق الاحجار الصلبة وقد تصير لطيفة تنفذ في المتخلخل ولا تحرقه
وتذيب الذهب في الكيس ولا تحرقه واذا تصعد الدخان ووصل الى
كرة النار يشتعل كما تراه فيما اذا أطفأت سراجا ووضعت تحت سراج
مشتعل يتصل دخان السراج المطفى بالمشتعل فيشتعل ذلك الدخان
وينحدر اشتعاله الى فتيلة المنطفى فيشتعل ذلك السراج فما كان منه لطيفا
صار مشتعلا وهذت فيه النار بسرعة فيرى كأنه كوكب ينقض ويقذف به
وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لم يشتعل بل يحترق ويمكث محترقا على
صورة ذؤابة او ذنب أو حيوان له قرون وربما يبق أشمرا وهي
الكواكب ذوات الاذنان وذوات الدواب وذوات القرون والنيازك
والاعمدة وما كان منه غليظا فاذا تعلق النار به ظهرت الحجرة فيبري
كالجمر وما كان منه أغلظ يرى أسود كالفحم عند تعلق النار به أو يرى
كانه ثقبه ومنفذ خال واذا كان الدخان المشتعل بالنار متصلا بالارض
غير منقطع عنها ينحدر اشتعاله الى الارض فيري كأن ثقبنا مشتعلا ينزل
من السماء الى الارض فاذا وصلت النار الى الارض أحرقت تلك المادة
وما يقارنها وهو المسمى بالحريق ومما يحدث في الجو من البخار الهالة
وقوس قزح أما الهالة فسبب حدوثها ارتسام ضوء النير في أجزاء رشية (٢)
صغيرة صقلية كأنها مرايا متراصية محيطة بنعيم رقيق لطيف غير ساتر
ماوراءه واقع في مقابلة النير حائل بينه وبين الراي فيري النير نفسه في
ذلك النيم ويرى في كل من تلك الاجزاء الرشية صورة قترى دائرة تامة

أونافضة منورة بنور ضعيف محيطة بالنير وهي الهالة وقد يقال ان سببها ان
السحاب الرقيق الواقع في مقابلة النير يقع عليه ضوء النير وينعكس منه
الى النير لصقلته فيستضيء الهواء المحيط بالنير بالضوء المنعكس فيرى
النير وضوءه جميعا كأنه دائرة عظيمة منورة بنور ضعيف وهذا كما ينظر
الى نار صغيرة توقد من بعيد فترى عظيمة لتكثيف الهواء المحيط بها
بضوئها وعدم تمييز الخس بين الضوء الاصلى والعارضى وقد يتفق أن
يحدث هالتان أو أكثر حول النير اذا وجدت سحابتان أو أكثر على
الصفة المذكورة وترى الهالة التختانية أعظم لأنها أقرب الى الناظر وحدث
الهالة حول القمر أكثر وحدثها حول الشمس وهي التي تسمى بالطفاوة
أندر لانها تحلل السحب الرقيقة وحدث الهالة يدل على حدوث المطر
لانها تدل على رطوبة الهواء وأما قوس قزح وهو ما يرى شبيه قوس فوق
الأفق فسببه انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس أجزاء بخارية لطيفة
شفافة صافية رشيّة على هيئة الاستدارة وكان وراءها جسم كثيف كجبل
أو سحاب غليظ كدر وكانت الشمس قريبة من الأفق الآخر فاذا أدبر
الانسان على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء الصقيلة صارت الشمس في
خلاف جهة النظر فانعكس ضوء البصر من تلك الاجزاء الى الشمس
لكونها صقيلة فأدت ضوء الشمس دون شكلها لكونها صغيرة فيرى
قوس قزح وتختلف ألوانها بحسب اختلاف ضوء الشمس وألوان السحاب
والبسطة في ذلك يستدعي اطنا بالايلىق بهذا المختصر... ومما يحدث من
الدخان في الجو الريح فانه اذا صعدت أدخنة كثيرة الى فوق فبند
وصولها الى الطبقة الزمهريرية قد تتكاثف وتثقل وتنزل فيتموج الهواء

من نزولها فتحدث ريح باردة وقد تتصاعد فتصل الى كرة النار فتحرق ويرجع رمادها بمصادمة كرة النار المتحركة بحركة الفلك فيتموج الهواء وتحدث الريح الحارة وقد تمزق الادخنة والابخرة المتصاعدة الهواء فيتحرك وتحدث الريح وقد يتمق أن يتخلخل جانب من الهواء فيعظم مقداره فيدفع ما يجاوره ويدفع ذلك المجاور ما يجاوره وهكذا الى أن تضعف القوة الدافعة وان يتكاثف جانب من الهواء بسبب فيصغر مقداره فيتحرك ما يجاوره من الهواء الى مكانه ضرورة امتناع الخلاء فيتحرك الهواء وما يجاوره وتحدث الريح وقد تسخن الريح لمروها على ارض حارة أولا احتراقها في نفسها بالاشعة أولا اختلاطها بالادخنة والابخرة الحارة جدا فتحرق الابدان وهي المسماة بالسموم ومن الرياح ما يسمى بالزوبعة والاعصار وهي ريح تهب ملتوية على نفسها كالعمود نحو السماء فقد تكون هابطة وقد تكون صاعدة أما الهابطة فسيبها أنه اذا انفصلت ريح من سحابة وتوجهت الى أسفل فعارضها في طريقها قطعة من السحاب تصدفها تلك القطعة من تحت وتدفعها الاجزاء الريحية من فوق فيقع جزء من تلك الريح بين دفع ما فوقه اياه الى أسفل وبين دفع السحابة التي تحتها اياه الى فوق فيعرض له من الدفتين أن يستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينها فترتفع ملتوية على أنفسها وأما الصاعدة فسيبها تلاقي ريحين متقابلتين مختلفتي الجهة وربما تبلغ قوة الاعصار الى أن تقلع الاشجار العظيمة من أصولها وتذهب بالاثقال والحمول ثم الريح والمطر في الاكثر يتأمان فان الريح في الاكثر تطف مادة السحاب بحرارته وتفرقها بحركتها فلا تمطر والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فتثقل عند ذلك ولا

تتمكن من الصعود فلذا تكون السنة التي تكثر فيها الامطار ثقل فيها الرياح وبالعكس ومما يحدث في الجو على وجه الارض في بعض البقاع من البخار أنوار تشاهد بالليل في تلك البقاع وذلك اذا كان فيها طبيعة كبريتية يرتفع منها في الليالي أبخرة على تلك الطبيعة وتخالط هواءها الذي صار رطبا بسبب برد الليل فيصير ذلك الهواء على طبيعة الادهان السريعة الاشتعال فيشتعل من أنوار الكواكب أو بغيرها كالبرق فيرى على وجه الارض وفي الهواء شعل مضيئة ومما يحدث في الارض من البخار انفجار العيون وذلك أن الارض قد تتخلخل بمجاورة الماء فتكون فيها فرج وثقب يملؤها هواء وبخار وماء فان كان الهواء والبخار المحتبسان فيها كثيرين فقد يبردان ببرودة الارض فينقلبان ماء فإله قوة على تفجير الارض ومدد بحيث تستببع كل جزء منه جزءاً آخر فيفجر الارض عينا جارية ويمجرى على الولاء ضرورة امتناع الخلاء فانه لما انقلب ما في باطن الارض من الاهوية والابخرة ماء بسبب البرد وجري ذلك الماء من باطن الارض الى ظاهرها انجذب الى مكانه هواء آخر وبخار آخر لضرورة امتناع الخلاء وينقلب ذلك الهواء والبخار ايضا ماء بسبب البرد الحاصل هناك فيجرى فينجذب الى هناك هواء وبخار آخر وهكذا الى ان يمنع مانع وماله قوة على تفجير الارض لكن ليس له مدد يحدث منه عيون راكدة وما ليس له قوة يحدث منه القنوات والآبار فان مياهها تتولد عن ابخرة ضعيفة القوة اذا ازيل عنها ثقل التراب صادفت تلك الابخرة منفذا فاندفعت اليه بأدنى حركة فان جعل لها ميل واضيف اليه ما يعده فهو ماء القنوات والا فهو ماء الآبار وقد ذهب أبو البركات لانكاره انقلاب الهواء ماء الى أن

هذه المياه متولدة من الاجزاء المائية المتصرفه في عمق الارض وثقلها وايد
مذهبها بزيادتها عند زيادة ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار ونقصانها عند
نقصانها وبان باطن الارض في الصيف اشد بردا منه في الشتاء فلو كان
السبب في ذلك هو الانقلاب لوجب أن تكون مياه الآبار في الصيف
أزبد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بالعكس وهذا أيضا ليس ببعيد بل
هو أقرب الا أن ما استدلل به على نفي السبب المذكور اولا انما يدل على
انه ليس سببا مستقلا لا على انه ليس سببا أصلا وبما يحدث في الارض
من البخار والدخان والزلزلة فان سببها الاكثرى انه اذا تولد تحت الارض
بخار دخاني كثير المادة وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام والمنافذ
فاذا قصد ذلك البخار الخروج من الارض ولم يجد مخرجا تحرك فتنزل
الارض بحركته وربما شق الارض شقا وربما حدثت من الشق نار
محترقة وانقلب البخار والدخان نارا وربما انفجرت منه العيون انفجارا
والدليل على ان ذلك هو السبب الاكثرى لها ان البلدة التي تكثر فيها
الزلازل اذا حفرت فيها القنوات والآبار الكثيرة حتى تكثر فيها منافذ
الابخرة التي تحت الارض تقل الزلازل فيها وان البلدة التي أرضها رخوة
متخلخلة تقل فيها الزلزلة (تنبيه) اعلم ان تكون كل هذه الآثار بل سائر
الكائنات والاشياء انما هو بتقدير قدير فعال يخلق ما يشاء وحكم حكيم
بديع بديع الانشاء في الارض والسماء لا يحتاج في تكون الاشياء الى
الى مادة ومدة ولا الى معد وعدة لكن حكمته الكاملة ربطت كائنات
بأسباب عادية وقدرته الشاملة كونت مواد عناصر وأعدتها لتكوين
أشياء مادية وربت عليها مصالح وغايات وجعلها على عظمتها وحكمته

أدلة وأيات فخلق الله سبحانه بسائط وركب منها أبخرة وأدخنة وجعلها مواد وأسبابا فكون منها مطرا وماء وسحابا وأخرج حبا ونباتا وقد ركب كل منها فصولا وأوقاتا وجعلها أرزاقا وأقواتا ننتبارك الله أحسن الخالقين ﴿فصل في المعادن﴾ المركب الذي لا مزاج تفيض عليه من المبدأ القياض صورة تركيبية متنوعة حافظة للتركيب فان لم تكن تلك الصورة تقسا كان المركب معدنيا فهو لا يفتدى ولا ينمو وليس فيه قوة مولدة للمثل ولا قوة شاعرة والمركبات المعدنية على قسمين منطوقة وغير منطوقة أما المنطوقة وهي التي تقبل ضرب المطرقة بحيث لا تنكسر بل تلين وتندفع الى الاعماق وتبسط فسبعة أجساد وهي الذهب والفضة والنحاس والرصاص والخنارصيتي (١) والاسرب والحديد فهذه أجساد منطوقة صابرة على النار ذائبة بخلاف الزجاج والمينا فانها ليست بمنطوقة وبخلاف مثل الشمع والقيز فانها لا تصبر على النار وبخلاف الاكلاس والاحجار التي لا تذوب فان قيل الحديد أيضا لا يذوب بل يلين قلنا بل يذوب بالخليل أما الذهب فيعرف بأنه جسم منطوق صابر على النار ذائب أصفر رزين فالصفرة والرزانة تميزان الذهب عن الستة الباقية وأما الفضة فتعرف بأنها جسم منطوق صابر على النار ذائب أبيض رزين بالقياس الى بقية الاجساد يتولد من الزبيق والكبريت وذلك لان الكبريت يتولد من بخار امتزج مع دخان وهواء امتزجا تاما حتى حصل فيه دهنية والزبيق من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزجا محكما حتى انه لا ينفرد منه سطح الا وينعشاه من تلك اليوسه شيء فلذلك لا تعلق باليد ولا ينحصر انحصارا

(١) هو بالفارسية روح توتيا وقيل هو نحاس يشبه الذهب ويتخذ منه مرآة

شديدا بشكل ما يحويه ونظيره ان قطرات الماء اذا وقعت على التراب
الذى هو في غاية اللطافة فربما أحاط بكل قطرة غلاف ترابي حافظ
لتلك القطرة على وجه ذلك التراب وان تلاقت قطرتان فلا يبعد أن
ينحرق الغلافان التريان وتصير القطرتان قطرة واحدة كبيرة والغلافان
غلافا واحدا كبيرا فالكبريت عنصر مثل الزئبق اذا تقرر هذا فاعلم ان
هذه الاجساد السبعة تتحلل الى زئبق عند الاذابة أما الرصاص فظاهر
وأما سائر الاجساد فلانها عند الذوب تكون كالزئبق المحلول والتحليل
انما يكون الى مأمنه التركيب وأيضا لو لم يكن عنصرها الزئبق لما يتعلق
الزئبق بها واللازم باطل وأيضا لولا ذلك لما صار الزئبق اذا عقد برائحة
الكبريت كالرصاص وهو باطل وأيضا قد شاهدنا نحن تولد الذهب
والفضة من الزئبق بعصر بعض الحشائش الرطبة فيه ووضعها في روث
على النار فعلم أن تلك الاجساد متولدة من الكبريت والزئبق باختلاطها
وسبب اختلافها اما اختلاف الزئبق أو اختلاف الكبريت أو اختلاف
تأثر أحدهما عن الآخر فان كان الزئبق والكبريت صافين وكان انطباق
الزئبق بالكبريت انطباقا تاما فان كان الكبريت مع نقائه أبيض تولد
الفضة وان كان احمر وفيه قوة صبغة غير محترقة تولد الذهب وان كانا
نقيين وكان في الكبريت قوة صبغة ولكن قبل استكمال النضج وصل
اليه برد عاقد تولد الخارصيتي وكأنه ذهب فنج وان كان الزئبق نقيا
والكبريت رديا وكان في الكبريت قوة احرافية تولد النحاس وان كان
الكبريت غير جيد المخالطة مع الزئبق وكان مداخل اياه تولد الرصاص
الابيض وان كان الزئبق والكبريت كلاهما رديين فان قوى التركيب

والانتقام وكان الزيت متخللاً أرضياً وكان الكبريت زدياً محرقاً تولد الحديد وان كانا مع رداءتهما ضعيفي التركيب تولد الاسرب وهو الرصاص الاسود ويدل على هذا كله أن الزيت يتعقد بالكبريت أنواعاً من الانعقاد والاحوال الطبيعية مقارنة للاحوال الصناعية فتولد هذه الفلزات (١) من انمقادات الزيت بالكبريت على أنحاء شتى مفيدة لأمزجة خاصة معدة لقيضان صور خاصة مما يحكم به الحدس الصائب وان كان هذا البيان لا يفيد القطع لجواز أن يكون الزيت والكبريت صافيين ويكون الكبريت أبيض ويعقده البرد قبل تمام النضج وهذا ليس داخل في قسم من الاقسام وكذا يجوز أن يكون الكبريت صافياً والزيت ردياً أو بالعكس ولا يكون الكبريت محرقاً وهذا أيضاً خارج عن الاقسام فلا يقطع بالحصار بينها وأيضاً يجوز أن تكون الاحوال الطبيعية على خلاف الاحوال الصناعية على أنه يجوز أن تتكون هذه الاجساد بوجه آخر أيضاً كما يزعمه المهوسون بالكيمياء (وأما) غير المنطوقة فعدم انطراقها اما لغاية الرطوبة كالزيت أو لضعف التركيب سواء كان مما ينحل بالرطوبات وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالملح والنوشار فان المائبة فيها أكثر من الارضية فكل منهما ماء خالطه دخان حار لطيف جداً كثير النار وانهقد باليس وكالزجاج فانه مركب من ملحجية وكبريتية أو كان مما لا ينحل بها وهو الذي يكون دهني الرطوبة كالكبريت والزرنيخ واما لغاية البيوسنة كالباقوت والطلق وغيرهما من الاحجار التي يقال لها الجواهر والفلزات وغيرها ثم انه اختلف في أن تكون الذهب والفضة

(١) أي الجواهر

ممكناً أم لا وعلى تقدير إمكانه واقع أم لا فذهب الشيخ إلى أنه لم يظهر له إمكانه فضلاً عن الوقوع واستدل عليه بأن الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الأجساد أنواعاً مجهولة والمجهول لا يمكن إيجاده نعم يمكن أن يصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وإن يزال عن الرصاص أكثر ما فيه من النقص لكن هذه الأمور المحسوسة لا يجوز أن تكون هي الفصول بل عوارض ولوازم واعتراض عليه أولاً بمنع اختلاف تلك الأجساد نوعاً وهو مكابرة وثانياً بأنه إن أريد بمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية أنها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم أنها مباد لهذه الخواص والاعراض وإن أريد أنها مجهولة بمحقاتها وتفاصيلها فلا نسلم أن الإيجاد موقوف على العلم بذلك وأنه لا يكفي العلم بجميع المواد على وجه يحصل الظن بفيضان الصور عنده لأسباب لا تعلم على التفصيل وكفى بصنعة الترياق وما فيه من الخواص والآثار شاهداً على إمكان ذلك وذهب أكثر العقلاء إلى إمكانه بل وقوعه وهو الحق نعم لا كلام في ندرة وقوعه ﴿ تنبيه ﴾ اعلم أنك قد عرفت أن المركبات المزاجية التي لا نفس لها وهي المعدنيات ليس لها اغتذاء ولا نشوء ونماء وقد يناقش في ذلك بأن المرجان ينمو كالشجر

﴿ فصل في النبات ﴾ اعلم أن المركب الذي له مزاج وليس من المعدنيات يكون ذا نفس أرضية والنفس الأرضية إما نفس نباتية أو نفس حيوانية أو نفس ناطقة فلا بد من أن يعرف أولاً النفس النباتية في هذا الفصل ثم النفس الحيوانية في الفصل الثاني ثم النفس الناطقة فيما يتلوه فنقول أنهم قد عرفوا النفس النباتية بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى من حيث يتغذى

وينمو فالكمال عبارة عما يكمل به النوع وهو اما أن يكمل به النوع في ذاته يعنى المنوع الذي يصير به النوع نوعا بالفعل ويتوقف عليه تقوم الذات ويسمى بالكمال الاول أو يكمل به في صفاته كالعوارض اللاحقة للذات بعد تقومها كالسواد والبياض العارضين للجسم ويسمى بالكمال الثانى فبقيد الاول خرجت الكمالات الثانية عن تعريف النفس فانها ليست نفسا وهذا الاصطلاح فى الكمال الاول والثانى غير الاصطلاح الذى مر فى تعريف الحركة فان الكمال الاول هناك عبارة عما يترتب عليه كمال آخر كالحركة فانها كمال أول بمعنى أنها يترتب عليها كمال آخر وهو الوصول الى المقصد وقولهم لجسم احتراز عن كمال المجردات فانه ليس بنفس وقولهم طبيعى يحتمل وجهين أحدهما أن يكون متحوضا على انه صفة لجسم فيكون احترازا عن كمال الجسم الصناعى على أن يراد بالطبيعى ما يقابل الصناعى أو يكون احترازا عن كمال الجسم التعليمى على أن يراد بالطبيعى ما يقابل التعليمى وثانيهما أن يكون مرفوعا على أنه صفة لكمال فيكون المعنى ان النفس كمال أول طبيعى لجسم آلى فتخرج به الكمالات الصناعية اذ الكمالات قد تكون صناعية تحصل بصنع الانسان كالتشكيلات للكرسى مثلا وقد تكون طبيعية لا يصنعها كالألوان والقوى أو غيرها وقولهم آلى أيضا يحتمل وجهين الاول رفعه على أنه صفة كمال أول أى كمال ذو آلة والثانى جره على انه صفة جسم أى جسم ذى آلة مشتمل عليها والمراد بالآلة القوى المختلفة كالتغذية والنامية فانها آلات بالذات للنفس والاعضاء المختلفة فانها آلات لها بواسطة القوى وقد احترز بهذا القيد عن صور العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها أفعالها بواسطة الآلات وقولهم من

حيث يتغذى وينمو يفيد أن النفس النباتية ليست كمالا للجسم مطلقا بل من هاتين الحيتين وينخرج به كل كمال لا يكون كمالا من هاتين الحيتين كالنفس الحيوانية والانسانية وأما النفس الفلكية فقد يقال انها ليست آية وانما يصدر عنها أفعالها بلا آلة فاحترز عنها بقيد الآلى وقد يظن انها آية وان الافلاك الجزئية كالتدوير وخارج المركز آلاتها فيسند اخراجها عن هذا التعريف الى قوله من حيث يتغذى وينمو فقد تم تعريف النفس النباتية منعا وجما وهما مباحث

﴿المبحث الاول﴾ مما يدل على تحقق النفس النباتية أنه لا ريب في أن النبات يصدر عنه آثار متفتنة لآلى نسق واحد كالغذاء والنمو وتلك الآثار لا تصدر عن الصورة الجسمية المشتركة بين الاجسام بل عن قوة أخرى هي مبدأ الافاعيل لآلى وتيرة واحدة وهي المسماة بالنفس ومما يدل على أنها يصدر عنها حركات وأفعال بواسطة آلات ما تقرر من أن الواحد لا يصدر عنه الآثار المختلفة بنفس ذاته الواحدة ولا يكفي تعدد الجهات في صدور الآثار النباتية من قوة واحدة بل لا بد له من الآلات المختلفة لان الافاعيل النباتية كالغذية والتنمية وتوليد المثل قد ينفك بعضها عن بعض في نفس الامر وقد تجتمع وجودا فيها فلا يكفي في صدورها تعدد جهات ذات واحدة بل لا بد له اما من مباد جسمية متخالفة الذوات أو من مبدء واحد له آلات متخالفة جسمية يصدر عنه بواسطة كل آلة فعل خاص والاول باطل لان الجسم لا يكون له صورة مقومة متعددة فتعين الثانى وهو المطلوب وللمناقشة فيه مجال واعترض عليهم أولا بأن النفس النباتية عندهم قوة عديمة الشعور وصدور الافاعيل المتفتنة العجيبة

التي تشاهد في النباتات والاشجار والثمار والازهار والانوار والفصوص
والاوراق عن قوة عديمة الشعور غير معقول والجواب ان التفاعل الحقيقي
الذي هو المبدأ الاول فعال حكيم أعطي كل شيء خلقه وأوفى كل شيء
حقه وأفاض على كل شيء ما يستحقه بواسطة الصور والتوى فهو الذي
يوجد في النباتات والحيوانات أفاعيل متفنة وآثارا عجيبة مختلفة بواسطة
الطبائع المختلفة القوى وهذا معقول قطعا وثانياً ان بعض النباتات يصدر
عنها حركات وأفعال مشعرة بشعورها كالنخل واليقطين فكيف يحكم بأن
النفس النباتية قوة عديمة الشعور والحق ان العقول المتوسطة عاجزة عن
درك الحقائق واحقاقها وانما العلم الحق بها عند خلاقها

المبحث الثاني في تعدد قوى النفس النباتية التي يتشارك فيها النبات
والحيوان ولا يشاركهما فيها غيرهما وتسمى قوى طبيعية اعلم أن قوى
النفس النباتية على قسمين الاول القوى المحدومة والثاني القوى الخادمة
وكل منهما أربع قوى أما المخدمون فلانها امان أن يكون فعلها لاجل الشخص
أولاً لاجل النوع وعلى الاول فاما أن يكون فعلها بقاء الشخص وهي القوة الغذائية
وهي القوة التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي وتلصق المشاكل به بدلا لما
يتحلل عنه بسبب الحرارة الغريزية والحرارة الغريبة والحركات النفسانية
والبدنية ولها ثلاثة أفعال الاول احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي وقد يتطرق
الاختلال الى هذا الفعل عند عروض بعض العلل والثاني الصاقه بالعضو
وجعله جزءاً منه وقد ينحل به كما عند عروض الاستسقاء الاحمي والثالث
جمعه بعد الصاقه شيئا بالمغتذي في القوام واللون وقد ينحل به كما عند
عروض البهق والبرص فهذه الافعال الثلاثة تصدر عن ثلاث قوى والغاذية

اما عبارة عن مجموعها فتكون وحدتها اعتبارية أو عبارة عن قوة أخرى تستخدم تلك القوى الثلاث والظاهر هو الاول والقوة التي يصدر منها التشبيه تسمى بالمغيرة الثانية وهي في كل عضو جزء قوة غير اللتي هي في العضو الآخر والجزء الآخر لان تشبيه الغذاء بعضو غير تشبيه الغذاء بعضو آخر فكل من هذه الافعال مبدء غير المبدء الذي للآخر ثم ان القوة الغذائية متناهية يقف فعلها لانها قوة جسمانية وكل قوة جسمانية متناهية بحسب المدة على ماصر في الفن الثاني ولان الموت ضروري الوقوع لان الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف اي بعد خمسة وثلاثين سنة أو بعد أربعين سنة في الانسان تأخذ في الاتناقص لمعاوضة الحرارة الغريزية ومعاوضة الحركات الداخلية الحركات النفسانية والبدنية في التحليل فلا تزال تنقص حتى تؤدي الى الانحلال بالكلية واذا انحلت الرطوبة الغريزية بالكلية تغلب الرطوبة الغريية بواسطة التغذية فتتطفي الحرارة الغريزية ويحل الموت واما أن يكون فعلها لتحصيل كمال الشخص وهي القوة النامية وهي القوة التي تدخل الغذاء بين أجزاء الجسم وتضمه اليها وتزيد في الافطار الثلاثية على نسبة طبيعية الى غاية ما هي كمال النشوء فقولنا تدخل الغذاء بين الاجزاء وتضمه اليها تنبيه على كمية الفرق بين السمن والنمو فان الاجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الاعضاء فتمدها وتزيده في جواهرها وفي السمن لا تنفذ في جواهر الاعضاء بل تلتصق وقولنا تزيد في الافطار الثلاثة احتراز عن الزيادات الصناعية في جسم فان الصانع اذا أخذ مقدارا من الشمع فان زاد في طوله وعرضه نقص في عمقه وبالعكس والقوة النامية تزيد في الافطار الثلاثة كذا قيل

وفيه نظر ظاهر لان الصانع اذا اُضاف الى مقدار من الشمع مقدارا آخر
منه حصلت الزيادة في الاقطار الثلاثة وزيادة الجسم النامي أيضا انما تحصل
بإضمام الغذاء اليه لا بنفسه وقولنا على نسبة طبيعية احتراز عن الزيادات
الغير الطبيعية كما في الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا الى غاية ما احتراز عن
السمن لانه ليس الى الكمال المقداري الذي يكون لكل نوع من الجسم
النامي هذا هو المشهور في بيان فوائد القيود وقد يقال ان قولنا تزيد في
الاقطار الثلاثة احتراز عن السمن والورم جميعا لان السمن لا يكون الا
في قطرين العرض والعمق ولكونه مخصوصا باللحم ومافي حكمه دون
العظم ونظائره من الاعضاء الاصلية والورم لا يكون في القلب بالاجماع
ولا في العظام عند الاكثرين وأورد عليه أولا بأن السمن قد يزيد في الطول
أيضا كما صرحوا به وثانيا بأن النامية في جميع الاعضاء ليست شخصا
واحدا بل لها أفراد متعددة بحسب تعدد الاعضاء وكذا مبادئ السمن
والاورام ليست في كل البدن أمرا واحدا بالعدد فيكفي في انتقاض التعريف
صدقه على سمن بعض الاعضاء وتورمه والحق أن قولنا تدخل الغذاء بين
الاجزاء وتضمه اليها يخرج السمن على ما أشرنا اليه وقولنا تزيد في الاقطار
الثلاثة ايفاء لتمام التعريف لالا احتراز وأما الزيادة الصناعية فخارجة عن
التعريف بقولنا تدخل الغذاء بين الاجزاء وتضمه اليها وبقولنا على نسبة
طبيعية فان الزيادات الصناعية لا تكون على نسبة طبيعية وقد احترز به
أيضا عن الزيادات الغير الطبيعية كالا ورام وقولنا الى غاية ما ايفاء لتمام
التعريف ثم ان فعل هذه القوة أيضا لا يتم الا باحالة الغذاء الى مشكلة
المغتذي وادخاله فيه وجعله شبيها به والفرق بينها وبين الغاذية ان الغاذية

انما تقفل هذه الافعال بقدر ما يتحلل وهذه القوة تفعل أكثر منه ولهذا ذهب البعض الى اتحادهما والاستبعاد في أن تكون قوة في ابتداء الامر قوية فتكون وافية بايراد بدل ما يتحلل والزيادة عليه معا وبعد ذلك تضعف فلا تتمكن من الزيادة فتكون في بدء الامر غاذية نامية مما وبعد ذلك غاذية فقط وهذه القوة أيضا تقف عند بلوغ الجسم غاية نشوؤه وسبب وقوفها ان الاجسام خصوصا أبدان الحيوانات المخلوقة من المني والدم تكون في أول الامر رطبة ثم لاتزال تجف يسيرا يسيرا بالحرارة الخارجية والحركات الداخلية والنفسانية والبدنية والنمو لا يكون الا عند تمدد الاعضاء والاجزاء ولا يكون ذلك الا بنفوذ الغذاء في المسام المستحدثة ولا يمكن استحداثها الا اذا كانت الاجزاء والاعضاء لينة فاذا صلبت وجفت لم يمكن ذلك فتقف النامية ولا يظهر أثرها فقليل انها تبطل عند الوقوف وقيل تبقى من غير أثر وعلى الثاني أي على تقدير أن يكون فعل القوة المخدمة لاجل النوع فهي ثنتان أحدهما المولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من سنخه ليكون مبدءا لشخص آخر من نوعه أو جنسه وهذه القوة في كل البدن عند بقراط ومتابعيه والمني عندهم متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج يخرج ويتولد من جميع الاعضاء ويأخذ من كل عضو طبيعة خاصة فيستعد بذلك لان يتولد منه مثل تلك الاعضاء ولذلك يستولى الضعف على من يفرط في الجماع في جميع أعضائه وعند ارسطوان تلك القوة لاتتارق الاثنيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وهذه القوة بالحقيقة قوتان احدهما ما يعمل فضل الهضم الاخير منيا والأخري ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل في الرحم بعضو خاص

فيخص للعصب مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وللشريان مزاجا خاصا
وهكذا وتسمى الاولى بالحصلة ولاخرى بالمفصلة فوحدة القوة المولدة
اعتبارية والثانية القوة المصورة وهي القوة التي تفيد المني بعد استحالته
في الرحم الصور والقوى والاعراض من الاشكال والمقادير الحاصلة للنوع
الذي انفصل عنه المني وهذه القوة تختص بالرحم وأما القوى الخوادم
الاربعة فهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وهي كلها خوادم الناذية
كما سيلوح والناذية خادمة للنامية والناذية والنامية تخدمان المولدة والمصورة
كما عرفت فهذه الخوادم الاربعة خوادم لتلك المخدمات الاربعة أما
الجاذبة فهي قوة تجذب ما يحتاج اليه من الغذاء وانما احتيج اليها لان
الغذاء لا يصل بنفسه الي جميع الاعضاء لانه ان كان ثقيل لم يصل الي
الاعضاء العالية وان كان خفيفا لم يصل الي السافلة ويدل على وجودها أولا
انا نشاهد حركة الغذاء من الفم الي المعدة وحركته ليست ارادية وهو
ظاهر ولا طبيعية فان المتكس ينجذب الغذاء من فمه الي معدته مع ان
الغذاء ثقيل حركته الطبيعية هابطة والاشجار يتصاعد الماء الي أعاليها فهي
قسرية فالقاسر اما دافع من فوق وهو باطل لان المري والمعدة عند اشتداد
الحاجة الي الغذاء يجذبان الطعام من الفم مع عدم ارادة الابتلاع والحيوان
يمضغ من غير ارادة أو جاذب من تحت فني المعدة قوة جاذبة وهو المدعى
وثانيا ان الانسان اذا اغتذي ثم تناول حلوا ثم قاء فالحلو يخرج آخرها وما
ذلك الا لجذب المعدة الحلو الي آخرها واذا تناول غذاء ودواء كريها
لا تزدره المعدة والمريء الابسربل ربما يدفعانه بالقيء بلا اختياره وثالثا
ان الدم في الكبد يكون مخلوطا بالصفراء والسوداء والبلغم ثم كل من هذه

الاربعة يتميز عن الآخر وينصب الى عضو معين وما ذلك الا لقوة جاذبة في الاعضاء لان انصبابه ليس حركة ارادية ولا طبيعية ولا قسرية من دافع قائما هو يجذب قوة ورابعا أن بعض الحيوانات اذا قصر مرثته صعدت معدته الى الفم عند الاغتذاء كالتمساح وما ذلك الا لشدة شوق معدته الى جذب الغذاء وخامسا ان الرحم اذا كانت خالية عن الفضول تجذب احليل الذكر الى داخلها لاشتياقها الى المنى كجذب المحجمة الدم وذلك مما يحس به الواطيء عند الجماع ففي الرحم قوة جاذبة وأما الماسكة فهي التي تمسك ما جذبته الجاذبة حتى تفعل فيه القوة الهاضمة فعلها ولذا احتيج اليها لان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير شبيها بجوهر المغتذي والاستحالة حركة لا بد لها من زمان فلا بد من ماسكة تمسك الغذاء الذي جذبته الجاذبة زمانا حتى يستحيل فان مكثه في المعدة ليس طبيعيا بل بقسر قاسر وهي القوة الماسكة ويدل على وجودها في المعدة احتواؤها على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب وليس ذلك لشدة امتلاء المعدة لان الغذاء اذا كان قليلا وكانت الماسكة قوية تلاقيه المعدة حتى تجيد هضمه واذا كانت الماسكة ضعيفة لم تلاقه المعدة ولم تجدد الهضم بل حصلت القراقر والنفخ فدل ذلك على وجود الماسكة في المعدة وما ذكر أرباب التشريح من أنه اذا شرح بطن الحيوان إثر اغتذائه وجدت معدته محتوية على الغذاء أشد الاحتواء وانه اذا شق بطن الحامل من تحت السرة وجدت رحمها محتوية على الزرع احتواء تاما مماسا له من جميع الجوانب وان الرحم بعد ان جذاب المنى اليها تكون منضمة انضاما شديدا بحيث لاتسع أن يدخل فيها طرف الميل وان المنى اذا استقر في الرحم

لا ينزل عنها مع ثقله وان المشروبات الرقيقة والاخلاط لا تنزل من المعدة والاعضاء وما ذلك الا لقوة ماسكة فيها تمسكها وأما الهاضمة فهي قوة تمد الغذاء لصيرورته جزءاً بالفعل وحاصل ما ذكره الشيخ في كليات القانون أنها قوة تحيل ما جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة الى قوام مهياً لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل والهضم عبارة عن استحالات مترتبة واقعة بين تمام فعل الجاذبة وحصول فعل الغذائية مثلاً اذا جذبت القوة الجاذبة لعضو ما شيئاً من الدم وأمسكته ماسكة ذلك العضو فللدم صورة دموية واذا صار شيئاً بذلك العضو فقد بطلت عنه الصورة الدموية وحدثت فيه صورة ذلك العضو فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية فبين هذا الكون والفساد استحالات يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ثم لا يزال الاستعداد الاول ينقص والثاني يشتد الى أن تنتهي المادة الى حيث تبطل عنها الصورة الدموية وتحدث فيها الصورة العضوية فهناك حالتان احدهما سابقة وهي تزايد استعداد المادة لقبول الصورة العضوية وتنقص استعدادها للصورة الدموية وهذه هي فعل القوة الهاضمة والاخرى لاحقة وهي حصول الصورة العضوية وهذه هي فعل القوة الغذائية فاستبان الفرق بين القوة الهاضمة لكل عضو وبين القوة الغذائية له ولما كان الغذاء مركباً من جوهرين أحدهما صالح لان يتشبه بالمغتذى وفعل الهاضمة فيه اعداده لان يصير جزءاً من المغتذى بالفعل وثانيها غير صالح لذلك وفعلها اجمالاً اعداده للدفع واما تفصيلافان كان غايظاً ففعلها فيه الترقيق وان كان رقيقاً ففعلها فيه التغليظ ليسهل

اندفاعه لان الرقب قد يتشربه جوهر المضو الذي هو الوعاء المعدة كانت
أوغيرها فتبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا تندفع منه واذا غلظ لم يتشربه
المضو فيندفع بالكلية وان كان لزجا فقلها التقطيع حتى يسهل اندفاعه
فان اللزج يلزق بجرم المضو فيصعب اندفاعه بالذات بلا توسط رطوبة
كفا في جوارح الميد فان حرارتها تذهب مائاً كل فلا تحتاج الى الماء كما في
الجل فانه يأكل نباتا يابساً ويحمله كيلوسا من غير أن يشرب الماء أياماً أو
مع توسط رطوبة كما في الآدمي وغيره من الحيوانات واللهضم أربع
مراتب المرتبة الاولى الهضم في المعدة فان الغذاء اذا وصل اليها انهضم
انهضاما تاما لا بحرارة المعدة فقط بل بحرارة ما يحيط بها اما من اليمين
فبالكبد واما من اليسار فبالطحال فانه قد يسخن لا بجوهره لما فيه من
البرد والبس بل بالشرابين والاوردة التي فيه واما من قدام فبالثرب (١)
الشحى وأما من فوق فبالقلب فاذا انهضم الانهضام التام صار اما بذاته
كما في جوارح الصيد والجل وغيرها أو بواسطة المشروب كما في أكثر
الحيوانات كيلوسا وهو جوهر سيال شبه بماء الكشك الثخين وابتداء
هذه المرتبة من الهضم من القم عند المضغ لان في سطح القم لاتصاله
بسطح المعدة قوة هاضمة فتحيل المضوغ احالة ما ولذا تفعل الحنطة
المضوغة في انضاج الدمايل مالا تفعله الحنطة المطبوخة والمدفوقة المخلوطة
باللعب ويتغير الغذاء المضوغ لونا وطعما ورائحة المرتبة الثانية الهضم في
الكبد فان الكيلوس يندفع ككثيفه الى الامعاء للدفع وينجذب لطيفه
بواسطة جاذبة الكبد ودافعة المعدة من المعدة ومن الامعاء الى الكبد

(١) الثرب شحم رقيق قد غنى الكرش والامعاء

من طريق الماساريقا وهي بالسريانية عروق دقاق صلاب متصلة بالامعاء
والمعدة وخلقت دقاقا ثلاثا ينفذ فيها مالا ينفذ في مجاري الكبد فتحدث
فيها السدة وصلابا ثلاثا ينطبق بعضها على بعض فيتعذر تقوؤ شيء فيها فاذا
اندفع لطيف الكيلوس من المعدة والامعاء الى الماساريقا يصب منها الى
العرق المسمى بباب الكبد لكونه مدخلا للطيف الكيلوس اليها وهو
عرق كبير ينشعب من كل احد من طرفيه شعب كثيرة أحد أطرافها
متصل بفوهات الماساريقا وأطرافها الأخر مسماة بأجزاء الباب لأنها
مداخل الغذاء في الكبد ومدخله في أجزاء الكبد متصرفة متضائلة متصلة
فوهات المداخلة في تجاويف الكبد بفوهات العرق الطالع من جذبة
الكبد المسمى بالاجوف فاذا تفرق لطيف الكيلوس في أجزاء الباب
صار كأن الكبد بكليتها تلافيه بكليته ولذلك يكون فعل الكبد فيه أشد
وأسرع فينطبق فيها انطبائا تاما وينضم انضماما ثانيا وتخلع عنه الصورة
الكيالوسية ويستحيل الى الاخلاط ويسمي كيوسا فما كان من أجزائه
لطيفا فيه حرارة ويس يجاوز نضجه ويميل الى الاحتراق لاطاقته ويعلو
كالرغوة وهو الصنراء وفيها حرارة لان الحرارة تكون من غاية الحرارة
في الجسم اللطيف وما كان من أجزائه كثيفا فيه برودة ويس اما بطبعه
أوبشدة احتراقه يصير الى طبيعة الرماد ويرسب في أجزاء الغذاء كالمكر
وهو السرداء وفيها حموضة اذ ما يجلب منها الى فم المعدة لدغدغتها والتنبه
على الجوع حامضة وطعم السرداء الطبيعية بين حلاوة وغفوصة وفيها
غلبة الارضية وما كان من أجزائه معتدلا وتم نضجه فهو الدم وهو حلو
وما كان منها غليظا باقيا على الفجاجة فهو الباقم وفيه حلاوة لانه دم غير

نضيح وكلما كان أقرب الى النضج كان أحلى لقربه من الدم وكل من الاخلات
الاربعة اما طبيعي أو غير طبيعي اما لتغير مزاجه عن الاعتدال الواجب له
الذى بسببه يصلح أن يكون جزءاً من البدن او لمخالطة خلط آخر به
وتفصيل ذلك في علم الطب وابتداء هذه المرتبة من الهضم في الماساريقا
المرتبة الثالثة هي الهضم في العروق فان الاخلات اذا خرجت من الكبد
تعدت في العروق مختلطة وانهمضت فيها انهضاما آخر فوق ما كان لها في
الكبد ويتميز فيه ما يصلح غذاء لكل عضو فيستمد لان تجذبه جاذبة كل
عضو وابتداء هذه المرتبة من حين صعود الخلط في العرق العظيم الطالع
من جذبة الكبد المسمى بالاجوف المرتبة الرابعة هي الهضم في الاعضاء
فان الاخلات اذا سلكت في العروق الكبار الى الجداول ثم الى العروق
الصغار الليفية ترشح من فوهاتها على الاعضاء ويحصل لها في الاعضاء
هضم آخر حتى يتشبه لها لونا وقواما ويلتصق التصاقا تاما وقد يخل بالتشبه
لونا كما في البهق والبرص وقد يخل بالتشبه قواما كما في الاستسقاء اللحمي
وقد يخل بالالتصاق كما في الذبول وابتداء هذه المرتبة من حين ترشح
الاخلات من فوهات العروق فهذه المراتب الاربعة للهضم ولكل مرتبة
منها ففلة ففلة الهضم الاول التفل الذي يندفع من طريق الامعاء وففلة
الهضم الثاني ما يندفع أكثره بالبول والمرتان وتندفع السوداء الى الطحال
والصفراء الى المرارة وففلة الهضم الثالث والرابع ما يندفع بالنحل الذي
لا يحس به والعرق والوسخ الخارج بفضه من منافذ محسوسة كالانف
والصماخ وبفضه من منافذ غير محسوسة كالسام أو من منافذ خارجة عن
الطبع كالاورام المنفجرة أو ما ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر

والتي فضلة الهضم الرابع وإنما يتكون عند نضج الدم في المروق وتتمام استعداده لأن يصير جزءاً من جواهر الاعضاء الاصلية المكونة منه ويدل على ذلك أن الضعف الذي يحصل من استفراغ المني لا يحصل من استفراغ الاخلاط لأن استفراغه يورث الضعف في جواهر الاعضاء الاصلية بخلاف استفراغها أما القوة الرابعة أعنى الدافعة فهي اما دافعة الغذاء المهياً لكونه جزء العضو كالتى تدفع لطيف الكيماوس من طريق المساريقا واما دافعة للفضل ويدل على وجودها في المعدة والامعاء ما يجده كل أحد من نفسه عند التبرز وعند القيء من غير اختيار وعلى وجودها في جميع الاعضاء ان الاخلاط ترد مختلطة عليها يأخذ كل عضو ما يلائمه ويدفع ما لا يلائمه ففي كل عضو دافعة ووجه الحاجة الى الدافعة ظاهر اذ لولا اندفاع الغذاء والفضلات لم يمكن التنزى وفسد البدن والمزاج كما لا يخفى هكذا قالوا وفيه ابحاث الاول ان القول بتعدد القوى مبنى على أصلهم الفاسد ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد وسيجىء الكلام عليه الثانى انه لو سلم ذلك الاصل فلا يلزم منه تعدد القوى اذ يجوز صدور الكثير عن الواحد باعتبارات وجهات كما يعترفون به خصوصاً عند تعدد الآلات والقوابل فيجوز أن يكون هناك قوة واحدة بالذات تكون هي جاذبة عند ازدراد الطعام وماسكة له بعده ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغنى عنه وما يستدل به على تعدد القوى من أن العضو قد يكون قويا في أحد هذه الافعال وضعيفا في الباقي ولولا تنافر القوى لاستحال ذلك ضعيف لجواز أن تكون قوة العضو في أحدها وضعفها في الباقي لتنافر الآلات واختلافها في القوة والضعف لا ينافر القوى في أنفسها

الثالث ان جالينوس وسائر الاطباء ذهبوا الى أن القوة الهاضمة هي القوة
الغاذية وما ذكرتم في الفرق بينهما من أن جاذبة العضو اذا جذبت الدم
وأمسكتة ماسكتة أخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان
واستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد الى أن تبطل الصورة الدموية
وتحدث الصورة العضوية فهناك حالتان أحدهما سابقة أعني تزايد استعداد
المادة لقبول الصورة العضوية وتنقص استعدادها للصورة الدموية وهي
فعل الهاضمة والاخرى لاحقة أعني حصول الصورة العضوية وهي فعل
الغاذية لا يجدي شيئا اذ يجوز أن يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه
لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل منها قوة على حدة لصارت
القوى أكثر من المذكورات فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب
مراتب الهضوم بعضها استحالة في الكيف وبعضها استحالة في الصور
النوعية ولما جاز أن تكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة
هي الهاضمة فليجز أن تكون الاستحالة الى الصورة العضوية بتلك القوة
بعضها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما
كانت مبطلة للصورة الغذائية محصلة للصورة الدموية الرابع انا ندعي ان
الهاضمة هي الغاذية لان الهاضمة محركة للغذاء من الصورة الغذائية الى
الصورة العضوية وكل محرك لشيء فهو موصل له اليه فالهاضمة موصلة
للتغذية الى الصورة العضوية والموصلة الى الصورة العضوية هي الغاذية
فالهاضمة هي الغاذية وقد اعترف الشيخ بأن المحرك يجب أن يكون هو
الموصل حيث قال محال أن يكون الواصل الى حد ما واصلا بلا علة
موجودة موصلة ومحال أن تكون هذه العلة غير التي أزلت عن المستقر

الاول وأجيب عنه بأن شأن المحرك بالنسبة الى الحركة الفعل وبالقياص الى الغاية الاعداد والمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا ورد بأن ما يحرك شيئا الى شيء يكون المتوجه اليه غاية للمتحرك والمعني بكونه غاية ان المقصود الاصل هو فعل ذلك الشيء وكلام الشيخ يقتضي أن يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل الى الصورة العضوية واحد وأجيب عنه بأن ما يحرك اليه المحرك قد يكون من حدود ما فيه الحركة وحينئذ يكون ما يحرك اليه المحرك فعلا باعتبار غاية باعتبار وقد يكون صورة مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة كالصورة العضوية فيما نحن فيه فتكون غاية لفعل المحرك ويكون هو معدا لها ويكون هناك فاعل آخر يفعل تلك الغاية وما ذكره الشيخ لا ينافي ذلك فكل حركة وفعل لا ينفك عن فاعله القريب ويكون هو معدا بالنسبة الى حصول غاية ليست من نوع فعله ولها فاعل آخر سوي المحرك فالهاضمة فاعلة تفعل الاحالة والهضم وتجعل المادة غذاء بالقوة وأما الغذائية فهي التي تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية بالفعل وهذا الكلام غير مقنع لان الشيخ حكم بأن الميل المحرك الى غاية هو الموصل الى تلك الغاية فهو مادام محركا معد لتلك الغاية وبمعد انقطاع التحريك فاعل لها فهو معد وفاعل باعتبارين فمقتضي كلامه أن يكون محرك الغذاء من الصور الغذائية الى الصور العضوية معدا لحصول الصورة العضوية مادام محركا وفاعلا لها بمعد انقطاع التحريك فالمعد من حيث انه معد لا يكون فاعلا لكن ذات الفاعل والمعد واحدة وهي باعتبار معدة وباعتبار آخر فاعل ولا فرق في هذا الحكم بين ما اذا كان ما يحرك اليه المحرك من حدود ما فيه الحركة وبين ما اذا كان صورة

مخالفة بالذات لحدود ما فيه الحركة فإن الماء مثلاً اذا كان متسخنا بالقسر
ثم زال القاسر فيتحرك بميله الطبيعي الى البرودة الطبيعية فحركة اليها هو
ميله الطبيعي وهو الموصل له الى البرودة المخالفة بالذات لحدود ما فيه
الحركة لان مراتب الكيفيات متخالفة بالذات عندهم فلي مقتضي هذا
الاصل تكون الهاضمة من حيث انها محرك للغذاء فاعلة للاحالة والهضم
ولجعل المادة غذاء بالقوة ومعدة للصورة المضوية ومن حيث انها موصلة
الى الصورة المضوية فاعلة للصورة المضوية محصلة لها بالفعل من دون
حاجة الى قوة أخرى الخامس أن المراد بالقوة ههنا المدة لا الفاعلة لان
المفيض هو واهب الصور ولا شك أن الهاضمة لطبخها ونضجها تقيد
المادة زيادة استعداد لقبول الصورة المضوية ولذلك الاستعداد مراتب
في الشدة والضعف وليس بعض المراتب بأن ينسب الى القوة الهاضمة
أولى من البعض بل يجب أن ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد
ومن جملتها ما يمد لفيضان الصورة المضوية عن واهب الصور المضوية
ويتم فعل التغذية فلا فرق بين الهاضمة والغاذية السادس انما لا نسلم أن
النامية غير الغاذية لم لا يجوز أن يكون هناك قوة واحدة تختلف أحوالها
بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذاء ما يزيد دلي قدر ما يتحلل فيزيد في
الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو أي الى قريب من ثلاثين سنة في
الانسان ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك
في سن الوقوف أي الى قريب من الاربعين في الانسان ثم يزايد ضعفها
فلا يقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي
الذي لا يتبين أي الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهري

الذى هو ما يمدد الى آخر العمر السابع انا لانسلم أن الغاذية مجموع قوى
ثلاث كما ذكرتم غاية الامر ان فعلها لا يتم الا بأفعال ثلاثة ولا يلزم من
ذلك أن يكون هناك ثلاث قوى لان تحصيل الاخلاط انما هو فعل
هاضمة الكبد والالصاق فعل جاذبة العضو فلم يبق الا فعل التشبيه
فيجوز أن يكون له قوة واحدة هي الغاذية بل نقول لاحاجة للتشبيه
أيضا الى قوة أخرى اذ يجوز أن يكون تحصيل الجوهر الشبيه بالمفتنى
فعل هاضمة العضو كما جاز أن يكون تحصيل جوهر الخلط فعل هاضمة
الكبد الثامن انا لانسلم أن القوة المولدة للمنى قوة غير هاضمة الاثنين
بل يجوز أن تكون مولدة للمنى هي هاضمة الاثنين لا غير كما ن مولدة للبن
هاضمة الثديين لا غير التاسع ان قولهم القوة المولدة بالحقيقة قوتان
احدهما المحصلة والأخرى المفصلة ممنوع لان المنى عند بقرط ومتابعيه
يخرج عن كل البدن فيخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء
شبيه به وهكذا من جميع الاعضاء فأجزاءه غير متشابهة لاختلاف الاعضاء
المنفصلة هي عنها فلا حاجة الى قوة تهيئ كل جزء من المنى الحاصل في الرحم
لعضو خاص وانما يحتاج اليها لو كان المنى متشابه الاجزاء حتى تكون تلك
القوة مخصصة لبعض أجزائه بالعظمية وبعضها بالمصبية دفعا للترجيح بلا
مرجح بل على تقدير كون المنى متشابه الاجزاء لا يغنى تلك القوة شيئا
لان اعداد تلك القوة جزءا من تلك الاجزاء المتشابهة العظمية وجزءا آخر
منها للمصبية ترجيح بلا مرجح فان قلتم بأن هذا الاختلاف بين استعدادات
تلك الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم قلنا فلا حاجة الى تلك
القوة اذا الحاجة اليها انما كانت لدفع الترجيح بلا مرجح وقد اندفع باختلاف

استعدادات تلك الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جرم الرحم العاشر
أنهم يزعمون أن القوة المولدة والقوة المصورة قوى للنفس وآلات لها
والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتنام صور الاعضاء فالقول باستناد
صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعالها
بنفسها من غير مستعمل اياها وهو صريح البطلان واجيب عنه تارة
بارتكاب قدم النفس وتارة بأن المصورة من آلات النفس النباتية للمولود
المغايرة بالذات لنفسه الحيوانية والانسانية الحادثة بعد تمام صور الاعضاء
وتارة بأنها من قوى النفس الناطقة للأم قال المحقق الطوسي في شرح
الاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ثم تجعلها
اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منسيا وتلك
القوة تكون حافظة لمزاج المنى كالصورة المدنية ثم ان المنى يزايد كمالات
في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى أن يصير مستعدا لقبول
نفس أكل تصدر عنه مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء
ويضيفه الى تلك المادة فليتمها وتتكامل المادة بترتيبه اياها فتصير تلك
الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافعال وهكذا الى أن تصير
مستعدة لقبول نفس أكل منها تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال
الحيوانية أيضا فتصدر عنها تلك الافعال فليتم البدن وتتكامل الى أن يصير
مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنه مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبره
الى أن يحل الاجل انتهى وهذا الكلام في غاية المتانة وحاصله ان حافظ
الصورة المنوية ومزاج المنى هو القوة المولدة في الابوين وان أول ما يفيض

على النطفة بعد خلعها الصورة المذوية النفس النباتية ثم النفس الحيوانية ثم النفس الانسانية فالقوة المولدة من آلات نفس الابوين وأما القوة المصورة فهي باطلة عند المحقق الطوسي فاما ان مبنى كلامه هذا على فهمها كما هو مذهبه فلا اشكال بها واما ان يبنى على مذهب الفلاسفة القائلين بالقوة المصورة فتكون القوة المصورة على ما صوره آله للنفس النباتية الفائضة على النطفة قبل فيضان النفس الحيوانية عليها الحادي عشر ان المحققين ومنهم المحقق الطوسي أنكروا وجود القوة المصورة واستدلوا عليه بوجهين الاول أن الافعال التي ينسبونها الى القوة المصورة مركبة وتلك القوة واحدة بسيطة فكيف تصدر تلك الافعال المركبة المختلفة عنها وأجيب تارة بمنع بساطة تلك القوة وتارة باستناد اختلاف الافعال الى استعدادات المادة الثاني ان هذا التقدير الانيق والرصيف الرشيق الذي تحيرت العقول والافهام وتاهت المدارك والاحلام في ادراك المنافع والمصالح المودعة فيه وكلت الانظار والابصار دون التأمل في مبادئه فضلا عن الوصول الى غايته وأقصاه وقد بلغ ما استنبطتها عقولهم الضعيفة واستخرجتها مداركهم السخيفة مع عجزها عن درك الحقائق ونيل الدقائق من المنافع المودعة في خلقه الانسان وانشائه والحكم المبدعة في أعضائه خمسة آلاف مذكورة في علم التشریح مع ان ما علم منها أقل قليل مما لم يعلم بكثير فكيف يجوز من له مسكة وفهم صدور مثل هذا التصوير المشتمل على الحكم البديعة الدقيقة والمصالح العظيمة الاليفة والصور العجيبة الرائقة والاشكال الحسنة. اعجوبة الفاتحة الشائعة والنقوش المتناسبة المؤلفة والالوان المتفتنة المختلفة عن قوة عدسة الشهور وان فرض كونها

مر كبة وكون المواد مختلفة الاستعدادات وهذا حق لا محيد عنه الثاني عشر
ان الامام حجة الاسلام رضى الله عنه أنكر القوي مطلقا وبالغ في الانكار
وأستند الافاعيل المنسوبة اليها الى الملائكة الموكلة بها فهي تفعلها بالشعور
والاختيار وهو الحق فان اسناد الافاعيل المعجبية المحكمة الموقنة
المودعة في النباتات العديعة الشعور الى القوي سفه عظيم وكذا تجوز أن
يكون فاعل البدن وأجزائه وأعضائه هو النفس الحيوانية أو الانسانية
أوقوة من قواها جهل وضلال مبين أما القوي فلما عرفت من عدم
شعورها وامتناع صدور الحكم المحكمة عنها وأما النفس فأولا لان
حدوثها عندهم متأخر عن حدوث البدن وثانيا لان النفس الانسانية عند
كمال علومها وبلوغها غايات الادراكات لا يعلم كيفية الاعضاء ومقاديرها
وأوضاعها وكيفيات حركاتها واغذائها وصحتها وأمراضها وأجزائها
وأعراضها الا أقل قليل بعد ممارسته علم التشريح وغيره على سبيل الظن
والتخمين لا بالجزم واليقين فكيف تظن أنها عالمة بتفاصيلها في بدو
تكونها حتي تراعي الحكم والمصالح المودعة فيها وثالثا لان عند استكمال
قوتها لا تقدر على تصيير صفة من صفات البدن في ابتداء حدوثها وشدة
ضعفها كيف تقدر على تصيير هذه الصفات البديعة فيه فاذن فاعل البدن
وصانعه ومودع الحكم فيه وفي أعضائه عالم خبير حكيم قدير خلق فاجاد
وأودع الحكم كما اراد وهو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء ولا
يلزم من ذلك ان لا يكون في الابدان وأجزائها جذب وحرارة طابخة
منضجة ودفع والصاق فان كل ذلك مما ابدعه وأودعه الحكيم الخلاق
القدير المختار على الاطلاق وليس في مساواه من مخلوقاته العلوية والسفلية

تأثير بالحقيقة وان كان هناك تسبب عاды بجريان عاداته المقتضية للحكمة
المراعية للمصلحة وقد يخلق الفعال القدير سبحانه أبداع مما يخلق في المأدة
بخرق العادات كرامة لمن خصه من عبادته بالسعادات هذا هو التحقيق وهو
سبحانه ولى العصمة والتوفيق

﴿ فصل فى الحيوان ﴾ وهو المركب المزاجى المختص بالنفس الحيوانية
وهي كمال أول لجسم طبيعى آلى من حيث يحس ويتحرك بالارادة وهذه
الحيشة متضمنة للتغذية والتنمية والتوليد فكونها ازلية من حيث يحس
ويتحرك بالارادة مستلزم لكونها آلية من حيث يتغذى وينمو ويولد وهذا
القيد احتراز عن النفس النباتية والانسانية فان الاولى آلية من حيث
يتغذى وينمو ويولد لا من حيث يحس ويتحرك بالارادة والثانية آلية من
حيث يدرك الكليات ويستنبط بالرأى لا من حيث يدرك الجزئيات
ويتحرك بالارادة وقد عرفت شرح ألفاظ التعرف فتذكر وللنفس
الحيوانية من هذه الحيشة قوتان احدهما قوة مدركة والأخرى قوة
محركة والأولى اما ظاهرة أو باطنة وكل منهما خمسة مشاعر أما الخمسة
الظاهرة فأولها بصر وهو قوة مودعة في ملتقى عصبتين مجوفتين نابتتين
من مقدم الدماغ تتلاقيان فيكون تجويفهما واحدا ثم يفترقان فتنعطف
الثابتة يمينا الى العين اليمنى والثابتة يسارا الى العين اليسرى وذلك الملتقى
يسمى بمجمع النور والمذاهب الماثورة عن الحكماء فى الابصار ثلاثة الاول
مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة
الجليدية التى هي كالجمد فى الصقالة كما ينطبع فى المرآة ما يحاذيها بواسطة
الهواء المشف وذلك الجزء من الجليدية زاوية مخروط قاعدة سطح المرئى

والثاني مذهب الرياضيين وهو انه يخرج جسم شعاعي من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ففهم من قال ان ذلك المخروط مصمت ومنهم من قال انه يخرج من العين أجسام دفاق أطرافها مجتمعة عند مركز البصر وتمتد تلك الاجسام متفرقة الى المبصر فما انطبق عليه من المبصر أطرافها أدركه البصر وما كان بين أطرافها لم يدركه البصر ولذا يخفى عن البصر الاجزاء التي في غاية الصغر والمسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات ومنهم من قل انه يخرج من العين جسم كأنه خط واحد شعاعي مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطح المبصر حركة في غاية السرعة من أحد طرفي الطول الى الطرف الآخر ومن أحد طرفي العرض الى الطرف الآخر والثالث مذهب الاشراقيين وهو أن الابصار ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع بل بحضور المبصر عند الباصرة فيحصل للنفس علم حضوري بالمبصر بنفس حضوره فالاولون القائلون بأن الابصار بانطباع الشبح في الجليدية يزعمون أنه لا يكفي في الابصار مجرد الانطباع في الجليدية والارئي شيء واحد شيئين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لابد من تأدي الصورة الى مجمع النور ومنه الى الحس المشترك بمعنى أن انطباع الصورة في الجليدية معد لقيضان صورة مثلها على مجمع النور وهو معد لقيضان مثلها على الحس المشترك ولم يريدوا ان الصورة المنطبعة في الجليدية تنتقل منها الى مجمع النور ومنه الى المشترك فان الصورة عرض ومن المستحيل انتقال العرض من محله واستدلو عليه بوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بتحديث النظر مدة ثم غرض عينيه يجد من نفسه كأنه ينظر اليها فتبقي صورتها في

المين مدة وكذا من بالغ في النظر في الخضرة الشديدة ثم غمض عينيه
يوجد صورة الخضرة منطبعة في عينيه وذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى
لون آخر لم ير ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالخضرة وما ذلك الا لارتسام
صورة المرئي في الباصرة وبقائها فيها زمانا ورد أولا بأن صورة المرئي باقية
في الخيال لافي الباصرة وأجيب بأنه فرق بين التخيل والملاحظة فالتخيل
هو الارتسام في الخيال بخلاف الملاحظة والحالة التي يجدها المحقق في الشمس
والخضرة بعد الاغماض حالة الملاحظة لاحالة التخيل فلا مسامح لأن
يقال ان تلك الحالة لبقاء صورتها في الخيال وأنت تعلم أن الملاحظة
مشروطة بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب ولا كذلك في
صورة الاغماض فالقول بكون تلك الحالة حالة الملاحظة غير مستقيم بل
الحق أن تلك حالة التخيل وانما يظن أنها حالة الملاحظة لمزيد قرب العهد
برؤية ماهر العين وثانيا بأن صورة المرئي في تلك الحالة باقية في الحس
المشترك كما سيأتي وسيأتي تحقيق القول في ذلك الثاني أن المرئي اذا كان
قريبا من الرائي قربا معتدلا لا يرى كما هو واذا بعد يرى أصغر مما هو
عليه وهكذا يتزايد الصغر بزيادة البعد حتى يرى كنقطة ثم لا يرى وما
ذلك الا لان صورة المرئي تنطبع في جزء الجليدية وتحيط به زاوية
مخروط متوهم لا وجود له رأسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي
فكلما كانت قاعدته أقرب كان ساق المخروط أقصر وزاويته أعظم فيرسم
المرئي في زاوية أعظم فلا يرى أصغر وكلما كانت القاعدة وهي سطح المرئي
أبعد كان ساقه أطول وزاويته أصغر فيرسم المرئي في زاوية أصغر فيرى
أصغر واذا انمحت الزاوية لغاية البعد لا يرى ومعلوم أن هذا السبب انما

يستقيم اذا جعلنا الزاوية موضعاً للابصار وأما اذا جعلنا القاعدة موضعاً له
 فيجب أن يرى كما هو سواء خرج عن زاوية ضيقة أو غير ضيقة ورد أولاً
 بأن القائلين بخروج الشعاع أيضاً يدعون أن صغر المرئي وعظمته تابعان
 لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها فلا اختصاص لهذا بمذهبكم وثانياً
 بأنكم تجوزون انطباع شبح الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية
 سبباً لصغر المرئي عندكم الثالث أن للابصار أسوة بسائر الاحساسات
 فكما أن الاحساس بسائر الحواس ليس بخروج شيء منها واتصاله بالحواس
 بل بأن المحسوس بأنها فكذلك الابصار لا يكون بخروج شيء منه بل بأن صورة
 المبصر تأتيه وتنطبع فيه ورد بأنه قياس بلا جامع الرابع أن العين جسم
 صقيل نوراني وكل جسم صقيل نوراني اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه
 أما الكبير فظاهرة وأما الصغير فلان المتنبه من النوم اذا حلك عينه شاهد في
 الظلمة نورا وما ذلك الا امتلاء العين في ذلك الوقت من النور وأيضا لولا
 انصباب النور من الدماغ الى العين لم تكن فائدة في تجويف العصبين ورد بأنه
 لو تم فأنما يدل على انطباع الاشباح في الباصرة لا على أن الابصار انما هو بسبب
 الانطباع الخامس ان المرورين يرون صوراً لا وجود لها في الخارج ولا
 بد لما يرى من وجوده فهي موجودة في البصر ورد بأن هذه من قبيل الرؤيا
 والكلام في الرؤية ووجود تلك الصورة في الخيال لا في البصر واستدل
 نفاة الانطباع على بطلانه أولاً بأن الجسم لا ينطبع فيه ما هو أكبر منه
 مقدارا فلو كان الابصار بالانطباع لزم أن لا يبصر الا مقدار نقطة سواد
 العين الذي فيه انساها واللازم صريح البطلان لانا نبصر نصف كرة العالم
 أوجب بأن المحال انطباع العظيم في الصغير لا انطباع صورة العظيم فيه وثانياً

بانه لو كان الابصار بانطباع شبح المرئي في الجليدية لكان المرئي بالحقيقة ذلك الشبح فيمتنع الحكم من المبصر على العظيم بالعظم لان الشبح ليس عظيما وما هو عظيم ليس مبصرا وامتنع أن ندرك بعد الشيء عنا وأن لا نبصره حيث هو ولزم أن لا تفرق عند الابصار بين الكبير والصغير لان شبحهما المرسمين في الباصرة متساويان واللوازم كلها صريحة البطلان أجيب عنه بأن شبح المرئي اذا ارتسم في العين وتأثرت الباصرة تنبتهت النفس فأحست بالمرئي الموجود في الخارج على ما هو عليه من العظم والصغر والقرب والبعد فذلك الشبح آلة للابصار لا أنه مبصر بل المبصر هو الموجود في الخارج وحصول شبحه في الباصرة شرط للابصار وثالثا بأنه لو كان الابصار بانطباع الشبح في الجليدية وفي مجمع النور وكان السبب في كون المرئي واحدا مع تعدد شبحه في الجليديتين تأدى الصورة منهما الى ملتي العصبيتين دفعة واحدة وارتسام صورة واحدة فيه لاجل ذلك كان السبب في أن يرى الشيء الواحد متعددًا عروض أن لا يتأدى الصورتان من الجليديتين الى ملتي العصبيتين دفعة واحدة لاجل عوارض في احدي العصبيتين حتى ترسم في مجمع النور صورة ثم صورة فيرى الشيء لاجل ذلك متعددًا كما زعمتم لزم أن يكون عروض الحول لاكثر الناس أكثر لان الروح الدماغي لطيف فن الممتنع بقاؤه في ملتي العصبيتين بحيث لا يتقدم ولا يتأخر واذا جاز التقدم والتأخر عليه فاذا جاوز الملتقي لم تتحد الصورتان فيكون الحول أكثر والجواب ان هذا انما يتوجه لو قيل ان حامل القوة الباصرة هو الروح الدماغي في مجمع النور ولم لا يجوز أن يكون حاملها هو العصب لا الروح ولو سلم أن حاملها الروح فلم لا يجوز أن يكون

حصول الروح في خصوص الملتقي شرطاً في الإبصار ورابعاً بأنه لو كان
الامر والسبب في وحدة المرئي تؤدي الصورة من الجليديتين الى مجمع
النور دفعة واحدة والسبب في تعدده أى في رؤية الواحد اثنين اعوجاج
احدى العصبين لما أمكن أن يرى في حالة واحدة أحد الشيتين واحداً
والآخر اثنين لانه يستلزم أن يكون تركيب العصبين باقياً بحاله وزائلاً
معاً في حالة واحدة واللازم منتفٍ لانه اذا كان قدما جسماً أحدهما
على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع وكان الثاني لا يحجب
الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا النظر عليه وقصدناه
بالنظر كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحداً كما هو ونرى الابلعد في
تلك الحالة اثنين واذا نظرنا الى الابلعد وجمعنا النظر عليه فانا نراه واحداً
كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة بعينها اثنين وأورد عليه بأن هذا ليس
بمختص الورد على أصحاب الانطباع بل هو وارد على القائلين بمخرج
الشعاع أيضاً فانهم قالوا ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيابحيت
يصير سهماهما خطاً واحداً رئي الشيء الواحد واحداً وان تعدد سهماهما رئي
متعدداً ولما ورد عليهم أن اتحاد سهمي المخروطين غير ممكن قالوا ان وقع
السهمان على موقع واحد من المرئي رئي واحداً وان تعدد موقع السهمين
رئي متعدداً ففي الصورة المذكورة لا يمكن أن يقال يكون السهمان
أو موقعهما متحداً ومتعدداً معاً في حالة واحدة فهذا الاشكال مشترك
الورد على أصحاب الانطباع وأصحاب الشعاع ويجاب عنه بأن تعدد السهمين
أو تعدد موقعيهما مع الواحد في حالة واحدة غير ممتنع بالنسبة الى مرئيين
وانما يمتنع بالنسبة الى مرئي واحد وأما استقامة العصبين واعوجاجهما في

حالة واحدة ممتنع قطعاً ولو بالنسبة إلى مرتين فلا إشكال على أصحاب الشعاع بخلاف أصحاب الانطباع والحق أنه لا سبيل إلى إنكار حصول الصورة في الباصرة على تقدير القول بالوجود الذهني وأما إن الإبصار مجرد انطباع الصورة في الباصرة فلا يساعدهم الدليل عليه بل لا يستقيم كما ستعرف واستدل الرياضيون على مذهبهم بوجوه الأول إن الإنسان إذا بصر وجهه في المرآة فلا يخلو إما أن يكون لأجل انعكاس الشعاع من المرآة إلى المبصر فهو المطلوب فإن الإبصار حينئذ يكون بخروج الشعاع وقد شهد الامتحان والتجربة بأن الشعاع إذا وقع على صقيل كالمرآة ينعكس منه إلى شيء آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضعه مما خرج عنه الشعاع فزاوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر في علم المناظر فإذا وقع صقيل في مقابلة الرائي انعكس شعاع بصره منه إلى وجهه فيرى وجهه ولا شعور له بالانعكاس فيتوهم أنه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المرآة وإذا كان الوجه قريباً من المرآة والخطوط المنعكسة قصيرة يظن أن صورته قريبة من سطح المرآة وإذا كان بعيداً منها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب أن صورته غائرة في عمقها وإما أن يكون لأجل انطباع صورة الرائي في المرآة وانطباع صورة أخرى من تلك الصورة في عين الرائي فذلك باطل إما أولاً فلأن صورة الوجه لو انطبعت في المرآة لا انطبعت في موضع معين منه فيلزم أن لا تنتقل من ذلك الموضع مع انتقال الرائي والواقع خلاف ذلك وإما ثانياً فلا أنه لو انطبعت صورة في المرآة لا انطبعت إما في سطحها كالنقوش المنقوشة في ظاهرها وهو صريح البطلان لانا نرى الصورة المرئية في المرآة غائرة

فيها بحيث تقرب ممن يقرب منها وتبعد عن يبعد عنها واما في عمقها وهو
أيضا باطل اذ ليس للمرآة ذلك العمق ولانه لا يمكن أن ترى الصورة
المنطبعة في عمقها لكثافة جرمها واما ثالثا فلانا نرى صور الجبال العظيمة
في المرآة مع ان انطباع العظيم في الصغير محال وأجيب عنه باختيار الشق
الثاني والقول بأن صورة الوجه انما تنطبع في المرآة في موضع منها له
وضع خاص بالنسبة الى الوجه والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى
الوجه ينتقل بانتقال الرأى وان المرئى ليس هو الصورة المنطبعة في سطح
المرآة بل ذو الصورة وانما هي آلة لا بصره فهي منطبعة في سطحها واما
يرى هو ذو الصورة لا نفسها وان المحال انطباع العظيم في الصغير لا انطباع
صورة العظيم فيه الثاني ان من قل شعاع بصره ولفظ كان ادراكه
للقرب أصبح لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره ولفظ كان
ادراكه للبعد أصبح لان الحركة في المسافة البعيدة تفيد الشعاع رقة
وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال الثالث ان الاجهر
يصر ليلا لانهارا والاعشى بالعكس وما ذلك الا لأن الاجهر يتحلل
شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيبصر والاعشى
لفلظ شعاع بصره لا يقوى على الابصار الا اذا أفادته الشمس رقة وصفاء
والرابع ان الانسان يرى في الظلمة كأن نورا انفصل عن عينه وأشرق
على أفتقه واذا اغمض عينه على السراج يرى كأن خطوطا شعاعية اتصت
بين عينيه وبين السراج والجواب عن الكل انها لا تدل على كون
الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا نشكر ان في آلات

الابصار اجساما مضيئة تسمى بالروح الباصرة تحملها (١) لرقها مع ضوء الشمس
او غلظ الرطوبة العين في الليل يمنع من الابصار الخامس ان مباحث علم الرايا
و المناظر مبنية على خروج الشعاع من العين الى المرئى فلا محيد عن القول
به والجواب أن تلك المباحث انما تبني على كون المخروط الشعاعي بين
الباصرة والمبصر وحالاته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف من
الأمور الموهومة من قبيل الدوائر والقسي والاقطاب الموهومة في الافلاك
المبتنى عليها علم الهيئة لاعلى كونها أمورا موجودة في الخارج وأصحاب
الانطباع وأهل الاشراق أيضا لا ينكرون المخروط الشعاعي الوهمي
وانما ينكرون وجوده في الخارج هذا واستدل نقاة خروج الشعاع على
بطلانه أولا بأنه لو كان الابصار بخروج الشعاع لاختلفت الرؤية بهبوب
الرياح وركودها لتشوش الجسم الشعاعي الخارج من العين بهبوبها كما
يختلف السماع بهبوب الرياح وركودها لتشوش الهواء الحامل للصوت
بهبوب الرياح وثانيا بآنا نعلم بالضرورة ان النور الذي يخرج من عين
البقة يستحيل أن يقوى على أن يحيط بنصف كرة العالم بل لو انقلبت
البقة بل الانسان والقبيل بأسرها أجساما شعاعية لما أمكن ذلك وثالثا
أن الشعاع ان كان عرضا استحال انتقاله وان كان جسا استحال أن يحترق
الافلاك ويصل الى الكواكب وأن يخرج من عيننا بل من عين البقة
جسم ينطبق على نصف كرة العالم ثم اذا أطبق الجفن عاد اليها أو انعدم ثم
اذا فتحت العين عاد مثله وهكذا وربما بأن حركة الشعاع ليست ارادية
وهو ظاهر ولا طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر

(١) قوله تحملها مبتدا خبره يمنع من الابصار

حيث لا طبع وتجويز أن تكون حركته الى جهة واحدة وإلى ما عداها من الجهات قسرية وان لم يكن القاصر معلوما لنا مكبرة لا تستحق أن يصني إليها وخامسا بأنه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب أن لا يرى الشيء الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وأن يرى القمر قبل الثوابت بزمان يقطع فيه الشعاع مسافة بينهما وكل ذلك باطل بالضرورة وأجيب عن هذه الوجوه بأن مراد القائلين بخروج الشعاع ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لأن يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب مقابله للعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء عنها اليه وهذا الجواب لا يغني شيئا لان الشعاع الحادث الفاض على سطح المرئي ان كان موجودا في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعي موجود في الخارج رأسه عند مركز البصر فاما أن يحدث على سطح المرئي بمقابلة عين كل راء شعاع في الخارج حتي يكون على سطح المرئي الذي يراه الف راء الف شعاع في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راء واحد شعاع واحد في الخارج وذلك سفسطة ضرورية البطلان أو يحدث بمقابلة عين راء شعاع ولا يحدث بمقابلة عين راء آخر شعاع أصلا وهذا ترجيح بلا مرجع وباطل بذاهة ويبقى الكلام في ذلك الشعاع وذلك المخروط الموجودين في الخارج هل هما جوهران أو عرضان وبالجملة فالقول بوجود المخروط الشعاعي وقاعدته في الخارج لا يخلو عن مفاسد فلعل الحق ان آلة الابصار جسم نوراني في الجليدية يرسم بين العين والمرئي مخروط وهمي يتعلق ادراك النفس

بالمرئي من جهة رؤيته التي هي في الجاليدية وتستند حركته عند رؤية البعيد
فيتحطل ان كان لطيفا ويفتقر الى تلطيفه ان كان غليظا ويحدث منها في المقابل
اشعة تكون قوتها في موقع سهم المخروط الوهمي ويكون له حالات الاستقامة
والانعكاس والانهطاف فهذا المخروط الوهمي ينفذ في الجسم الشفاف كالهواء
المتوسط بين الرائي والمرئي على الاستقامة ولا ينعطف على سطحه فلا يرى
الجسم الذي يتوسط الهواء بينه وبين الباصرة كبر مقدار انما هو عليه وكذا
كل شفاف شفيفه كشفيف الهواء كالأفلاك بخلاف الشفاف الذي شفيفه
مخالف لشفيف الهواء كالماء فالشعاع بعضه ينفذه مستقيما وبعضه ينعطف على
سطح ذلك الشفاف ثم ينفذه الى المبصر ولذا ترى أن الغبة في الماء بقدر
الاجاصة اذا كانت قريبة من سطح الماء لان الشعاع البصري ينفذه مستقيما
ومنعطفًا معا ولا يميز الشعاعان لقربهما من سطح الماء فاذا كانت بعيدة
من سطح الماء يكون بالشعاعين التمايزين فترى في موضعين من الماء واذا
كان قاعدة المخروط الشعاعي جساما صقيلا ينعكس منه الشعاع الى ما يقابله
وهذا القدر مما لا ينكره أحد من أصحاب المذاهب الثلاثة وتستقيم عليه
مباحث المرايا والمناظر وهذا وأما الاشرافيون فان اكتفوا بمجرد أن
الابصار لاضافة اشرافية بين الباصرة والمرئي بها ينكشف المرئي عند
النفس انكشافا حضوريا بشرط سلامة الآلات وارتفاع الموانع من دون
انطباع شبح أو خروج شعاع واستدلوا على ذلك بطلان المذهبين الاولين
بما سبق ولم ينكروا المخروط الشعاعي الوهمي وحالاته المذكورة في علم
المناظر فلا بأس عليهم وان زادوا على ذلك أن المشف الذي بين البصر
والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة لابصار

كما هو مشهور مذكور في تقرير مذهبهم ورد عليهم أولا أن كون الشعاع الذي هو في عين البقرة قويا على إحالة نصف كرة العالم الى كيفيته خلافا للضرورة العقلية وثانيا أنه لو كان الابصار يتكيف المشف المتوسط بكيفية الشعاع البصري لكان كلما كانت عيون المبصرين أكثر كان الابصار أقوى لكون الكيفية التي يتكيف بها المشف المتوسط بسبب مقابلة البصر عند ذلك أشد فان قالوا ان تلك الكيفية لا تقبل الاشتداد فعند اجتماع العيون لوحصات تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون أولى من الباقي لان كل واحد منها علة مستقلة وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم أن لا يراه الا ذلك البعض فاما أن تحصل تلك الحالة بكل تلك الاسباب فيلزم تعليل الواحد الشخصي بالعلل المتعددة الكثيرة أولا تحصل بشيء منها وحينئذ يلزم أن لا يحصل الابصار وأجيب عن الاخير بأننا نختار ان تلك الحالة تحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد شخصي لانه اذا كان أمور تصلح أن يكون كل واحد منها علة مستقلة فايها كان سابقا على ماسواه من تلك الأمور سواء كان واحدا أو كثيرا يكون هو العلة المستقلة دون ماعدها فاذا وجد من تلك الأمور اثنان أو أكثر تكون العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان شرط السبق على ماسواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع كما ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط أن يكون سابقا على ماسواه من الأعدام ولا يلزم من اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة حينئذ تكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لاني واحد واحد منها

فعند اجتماع العيون نختار أن تلك الحالة تحصل بجميعها وتكون عليها المستقلة
مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر
شخص في المرئي وحصلت تلك الحالة في المشف المتوسط ناذا نظر بعده
شخص آخر في ذلك المرئي فاما أن تحصل تلك الحالة من عين ذلك
الناظر المتأخر وحينئذ يلزم تحصيل الخاصل أولا نحصل وحينئذ يلزم أن
لا يراه الناظر المتأخر وذلك باطل ولوجوزنا أن تحصل رؤية الناظر المتأخر
بتكليف المشف المتوسط بشماع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص
بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤية الاعشى للمبصرات لان ذلك انما يلزم لو لم
يكن هناك شرائط آخر غير التكليف بكيفية الشماع هذا ما قيل والحق
أن تعدد العلل المستقلة للمعلول الواحد الشخصى باطل ومجموع العلل
المستقلة غير معقول وعلة عدم المعلول انما هي عدم العلة التامة لاعدم
كل واحد من العلل النافصة ولا مجموع اعدامها واشترائط السبق فيما يظن
تعدد العلل المستقلة يبطل استقلال كل منها والقول بأنه عند اجتماع
العيون تحصل تلك الحالة بجميعها وبكون عللها المستقلة مجموعها لا واحدا
واحدا منها باطل لانا اذا فرضنا اجتماع الف عين على رؤية مرئي معا
فاما أن تحصل تلك الحالة للمشف المتوسط بينها وبين المرئي بالمجموع وهو
باطل لانا اذا فرضنا أن عينا من تلك العيون قد أغضت لزم القول
ببطلان تلك الحالة دفعة ببطلان علته أعني مجموع الالف فيلزم ببطلان
رؤية سائر العيون دفعة واللازم صريح البطلان اذ لا معنى لبطلان رؤيتنا
باغماض من سوانا عينه على أن فساد ذلك أجلى من كل ما يبين به أو تحصل
تلك الحالة للمشف المتوسط بينها بكل واحد واحد من العيون فلم يكن

عالمها المستقلة مجموع الميرون بل واحد واحد منها وبالجملة فلا سبيل الى القول بتكيف المشف المتوسط بين الباصرة والمرئي بكيفية الشعاع التي في البصر وصيرورته آلة للإبصار كما لا سبيل الى القول بحدوث الشعاع على المرئي بمثل هذا البيان فالحق ان في آلات الإبصار روحا مضيئة اذا قابها المرئي مع تحقيق الشرائط وارتفاع الموانع ينكشف المرئي عند المدرك انكشافاً شروقياً ويتوهم عند الإبصار بخروط شعاعي وهمي كاسر والى هذا يشير كلام المعلم الثاني في رسالة الجمع بين الرائيين ثم ان للإبصار شروطا عند الفلاسفة يمتنع الإبصار بدونها ويجب معها منها مقابلة المرئي للرائي أو كونه في حكم المقابل كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وضعفه وبحسب اشراق لونه وكودته ومنها عدم القرب المفرط ومنها عدم الصغر المفرط وهذا أيضا يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وقرب المرئي وبعدمه ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع من تقوذ الشعاع لا الجسم الملون أو المضيء فان الزجاج الملون لا يحجب عن الإبصار والارض مع عدم اللون والضوء حاجة ومنها أن يكون المرئي مضيئاً اما بالذات أو بالغير ومنها ان لا يكون المرئي لطيفاً في الغاية كالسموات وكرة النار والهواء الصافي ومنها سلامة الحاسة ومنها القصد الى الاحساس قالوا في وجه الاشتراط انا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من هذه الشروط وانه لو جاز عدم الإبصار معها لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها والحق أن هذه شرائط عادية لا غير والدليل لا يدل على أزيد من هذا ثم

ان الابصار يتعلق أولاً بالذات بالضوء وبواسطته وساطة في الثبوت
باللون وبواسطتها بالعروض بما عداها من الاشكال والمقادير والحركات
وغيرها هذا وقد أطلنا الكلام تبصرة للناظرين في هذا المقام (الثاني) من
المشاعر الخمسة الظاهرة السمع وهو قوة مرتبة في العصبية المفروشة على سطح
باطن الصماخ بها يدرك الصوت وذلك أن الهواء الذي بين القارع والمقروع
أولين القالع والمقلوع ينضغط بمنف القرع أو القلع العنيفين ويتموج فينتهي
تموجه الى الهواء الراكد في الصماخ ويموجه (١) بشكل نفسه فيقع على جلدة
مفروشة على عصبية مفروشة في مقعر الصماخ فيها هواء تحيقن وفيها قوة تدرك
بها ما يؤدي اليها الهواء المنضغط من الصوت والهيئة العارضة فاذا وقع الهواء
التموج على تلك الجلدة يحصل طنين في العصبية كد الجلد على الطبل فتدرك
القوة المودعة فيها الصوت وهيأته اما أن القرع يوجب تموج الهواء فلا أن
القارع يموج الهواء الى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع الى جنبها
واما أن القلع يوجهه فلا أن القالع يموج الهواء الى أن ينقلب من المسافة
التي يسلكها المقلوع الى جنبها ويشترط مقاومة المقروع للقارع كما في قرع
الطبل ومقاومة المقلوع للقالع كما في قلع الكرباس بخلاف القطن فانه
لا يقاوم القارع والقاطع ثم انه لا يجب وصول الهواء المنضغط الحامل
للسوت بعينه الى الصماخ بل قد يتكيف ما يجاوره من الهواء بالصوت
ويعوج فيتكيف به ما يجاور ذلك الهواء المجاور الى أن ينتهي الى الصماخ
فيتكيف بالصوت الهواء الراكد في الصماخ والدليل على أن السماع يكون
بوصول الهواء الحامل للصوت الى الصماخ وجوه الاول من وضع فمه على
(١) أي يموج ذلك الهواء الفاعل للصوت الهواء الراكد في الصماخ على هيئة تموجه

طرف أنبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر في أذن انسان وصاح فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين الثاني ان ترى رماة البنادق يشعلون القنينة المرمى بها وبعد زمان نسمع أصواتها وكذا نرى ضرب الفأس على الخشب أولا وبعد زمان نسمع الصوت الثالث أن الصوت يميل مع الريح فمن كان في جهة يهب اليها الريح يسمعه وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا الرابع انه اذا كان بين متجاورين حاجز كباب من الزجاج بحيث لا ينفذ فيها الهواء فانهما يتناظران ولا يسمع أحدهما صيحة الآخر وهذه أمارات حدسية تفيد اليقين وليست من قبيل الاستلال بالدوران حتى يقال ان الدوران لا يفيد الا الظن ويعارض لوجوه منها ان الحروف المصمتة لا وجود لها الا في آن حدوثها فهي تسمع قبل وصول الهواء الحامل لها الى الصماخ والجواب انها آنية الحدوث لا آنية الوجود فيجوز أن تبقى زمانا يصل فيه الهواء الحامل لها الى الصماخ ومنها أن حامل حروف الكلمة الواحدة اما هواء واحد فيلزم أن لا يسمعه الا سامع واحد لان بقاء ذلك الهواء الواحد بالكلية على ذلك الشكل الى أن يصل بكلية الى صماخ واحد نادر جدا أو أهوية متعددة فيلزم أن يسمعه سامع واحد مرارا كثيرة وأجيب باختيار الثاني والقول بأنه يجوز أن يكون الواصل الى صماخ السامع الواحد هواء واحد من تلك الاهوية أو يكون متعددا ويكون السماع مشروطا بالوصول أول مرة فينتفى السماع بوصول ما يصل بعد الواحد من الاهوية لا تنفاء ذلك الشرط ومنها انه قد يسمع السامع كلام غيره مع حيولة الجدار بينهما من جميع الجوانب فتحقق السماع من دون

وصول الهواء الحامل للصوت وأجيب بأن الهواء الحامل له ينشأ في مسام
الجدار ورد بأن الهواء لا يحمل الكلمة المخصوصة مالم يتشكل بشكل مخصوص
في الخارج وتعوده في المسام الضيقة مع ذلك الشكل المخصوص غير معقول
ودفع بأن تكيف الهواء بكيفية الصوت لا يتوقف على التشكل الحقيقي
بشكل مخصوص ومنها أن الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ اما
أن يكون مسموعاً أولاً وعلى الاول يلزم أن تكون الكلمة الواحدة مسموعة
مرتين مرة بقيامها بالهواء الواصل الى الصماخ ومرة بقيامها بالهواء الخارج
عنه واللازم صريح البطلان وعلى الثاني يلزم أن لا تدرك جهة الصوت
والجواب انا فختار الثاني وادراك جهة الصوت انما هو بادراك جهة اتيان
الهواء الحامل للصوت الواصل الى الصماخ لا بسماع الصوت القائم بالهواء
الخارج عن الصماخ واختيار الاول والقول بأن السماع مشروط بأن يصل
أول مرة فيكون الشرط متفياً بعدها فينتفي الشرط بانتفاء الشرط
لم أحصله فان هذا انكار لكون الصوت القائم بالهواء الخارج عن الصماخ
مسموعاً لا أنه اختيار لذلك الشق ومنها أنه لو كان السماع بوصول الهواء
المتوج المتكيف بالصوت الى الصماخ وتكيف الهواء الراكد في الصماخ
به لزم أن يسمع كل صوت مرتين لوصول الهواء المتكيف بالصوت الى
الصماخين وتكيف الهواء الراكد في الصماخين بالصوت والزام أن الصوت
يسمع سمعتين بكتلتا القوتين المودعتين في المصبتين المتروشتين على سطح
الصماخين لكن لا يحس بالسمعتين لاتحادهما لا يخلو عن بعد لاسيما وفي
اتحاد آن وصول الهواء المتكيف بالصوت الى الصماخين في الاحوال
والاوقات بأسرها للكلام مجال واسع (الثالث) من المشاعر الخمسة الظاهرة

قوة الشم وهي قوة مرتبة في الزائدين اللتين في البطن المقدم من بطون
الدماغ الشبيهتين بمحلى الثدي يدرك به الروائح وقد اختلف في كيفية ادراك
الروائح بها فذهب الجمهور الى أن الهواء المتوسط بين هذه الحاسة وجرم
ذى الرائحة ينفل من ذلك الجرم ويتكيف بكيفيته بسبب مجاورته ويصل
ذلك الهواء المتكيف بتلك الكيفية الى الخيشوم فتدرك تلك الرائحة بهذه
الحاسة وكلما كان الهواء أبعد من جرم ذى الرائحة كانت الرائحة فيه أضعف
لان كل جزء من الهواء ينفل عن مجاوره وكيفية التأثير أضعف من كيفية المؤثر
وذهب البعض الى أن ادراك الروائح بهذه القوة بتبخر واتصال أجزاء
من ذى الرائحة مخالطة للأجزاء الهوائية فتصل الى القوة الشامة فتدرك
بها وزعم البعض أنه يفعل ذو الرائحة في القوة الشامة فعلا من دون استحالة
الهواء في الكيفية ومن غير تبخر واتصال استدل أصحاب المذهب الثانى
أولا بأنه لو لا تحلل أجزاء من الجسم ذى الرائحة ومخالطتها للأجزاء
الهوائية لما كانت الحرارة والدلك والتبخر تذكى الروائح ولما كان البرد
الشديد ينفىها واللازمان باطلان والجواب ان اذكاء الحرارة والتبخر
والدلك للروائح إنما هو لاعدادها الهواء المتوسط للاستحالة الى كيفية
ذى الرائحة والبرد بخلاف ذلك أولان الحرارة تعين القوة الشامة على
الادراك بخلاف البرد وثانيا بأنه لو لا تحلل الأجزاء من الجسم ذى الرائحة
لما كانت التفاحة تذبل بكثرة الشم والجواب أن كثرة اللمس تعين على
تحلل رطوبات التفاحة فهى تذبل بمرور الزمان وبكثرة اللمس بسبب
تحلل رطوباتها لا بسبب اتصال أجزائها ومخالطتها بالأجزاء الهوائية عند
شمها اذ من المعلوم أنه لا يتحلل منها أجزاء تملأ مواضع كثيرة تعطرت

برائحها واستدل أصحاب المذهب الثالث بأن النار مع شدة احالتها لما
تجاورها لا تسخن الا بمسافة قريبة منها فكيف يحبل الجسم ذو الرائحة
الهواء على مسافة بعيدة الى كيفيته وقد حكى المعلم الاول في التعليم الاول
ان الرائحة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف قتلى ملحمة
وقعت بين اليونانيين مع امتناع أن تبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة
وان يتحلل من تلك الجيف أجزاء تبلغ مائتي فرسخ والجواب ان ذلك
مجرد استبعاد ولا دليل على الامتناع وانه من الجائز هبوب رياح قوية
يصل بها الهواء المتكثف بكيفية الرائحة الى تلك المسافة البعيدة على انه
يجوز أن يكون ادراكها للجيف بالابصار حين هي مسلفة في جو العالي
كذا قال الشيخ وأبطل المذهب الثاني بأن قليلا من المسك يعطر هواء
بيت كبير ويدوم ذلك التعطير مدة بقائه وان خرج ذلك الهواء من البيت
ودخل فيه هواء آخر من غير أن يقل وزنه كيف ولو فتت ذلك المسك
كله الى أجزاء صغار لم يشغل هواء البيت بالكلية فلو كان الشم بالتبخر
وانفصال أجزاء من ذي الرائحة لما أمكن ذلك وأبطل الثالث بأن المسك
قد يذهب به الى مسافة بعيدة وقد يحرق وينفي بالكلية مع ان رائحته
تدرك في الهواء أزمان متطاولة فكيف يتوهم أن الشم هناك بفعل المسك
في القوة الشامة فتعين أن يكون الحق هو المذهب الاول لكن يرد عليه
انه من المعلوم المجرب ان الجسم ذا الرائحة اذا كان حيث تهب الرياح
يتكيف الهواء برائحته وتزول عنه رائحته بالكلية أو تضعف جدا ولذا
يهتمون بتقديم الابريق والقوارير المملوءة من الطيب والمروق والمطور
النوافع ويشاحون في فتن النوافج فاما أن تكون الرائحة تنتقل عنه الى

الهواء من دون انفصال جزء منه خامل للرائحة ومخالطته الهواء فيلزم انتقال العرض وهو محال أولا تنتقل عنه وتحدث في الهواء رائحة أخرى فكيف تزول عنه الرائحة ولم تضعف رائحته ولا وجه لزوالها عنه ولضعفها فيه على هذا التقدير فلا محيد عن القول بأن الاجزاء اللطيفة الحاملة للرائحة تحلل وتنفصل عن الجسم ذى الرائحة وتخالط الاجزاء الهوائية ولذا تزول الرائحة من الجسم ذى الرائحة أو تضعف لانفصال تلك الاجزاء عنه بالكلية أو انفصال بعضها عنه فلعل الحق أن الشم قد يكون بتكيف الهواء بكيفية ذى الرائحة ووصوله الى الخيشوم وقد يكون بانفصال أجزاء لطيفة من ذى الرائحة ومخالطتها بالاجزاء الهوائية ووصولها الى الخيشوم والعلم الحق عند واهب العلوم (الرابع) من المشاعر الخمسة الظاهرة الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بشرط مماسة جرم ذى الطعم لحاملها وتوسط رطوبة لعابية تقهه خالية عن طعم الطعوم وضده وهذه القوة تضاهي قوة اللمس في المنافع اذ بها يتمكن على جذب الملائم ودفع المنافر من الطعومات كما أن قوة اللمس يتمكن بها على مثل ذلك من الملموسات وفي الاحتياج الى المماسه وتعارفها في أن نفس المماسه ههنا لا تؤدي الى ادراك الطعم بل يحتاج الى توسط الرطوبة اللعابية بخلاف اللمس فان نفس مماسة الحار تؤدي الى ادراك الحرارة من دون حاجة الى توسط واسطة وانما شرط كون الرطوبة اللعابية تقهه خالية عن الطعوم لان الرطوبة اللعابية اذا كانت متكيفة بكيفية طعم لم تدرك طعوم المأكولات والمشروبات الا مشوبة بتلك الكيفية ولم تؤدها بصحة كالمرور فانه يجد الماء المذب والعسل الحلو مرًا واختلوا في كيفية

توسطها فقليل انها تخالطها أجزاء لطيفة من ذى الطعم وتغوص تلك الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس بتلك الحاسة هو كيفية ذى الطعم وتلك الرطوبة واسنطة لا يصال الجوهر الحامل لتلك الكيفية الى الحاسة وقيل ان تلك الرطوبة نفسها تتكيف بكيفية ذى الطعم بسبب المجاورة وتغوص وحدها والمحسوس بتلك الحاسة كفيها هذا والمشهور أن الطعم كفيات موجودة في الخارج والقوة الذائقة آلة لادراكها وتوهم البعض انه لا وجود للطعم في المطعومات بل وجودها انما يحدث في الذائقة بل زعموا أن سائر الكفيات المحسوسة لا وجود لها في الخارج وانما تحدث في الحاسة وتوهموا أن القول بوجودها في الخارج مبنى على ان الكفيات المحسوسة فاعلة بالتشبيه ففاعل الحلاوة في الذائقة يجب أن يكون حلوا وفاعل الحرارة يجب أن يكون حاراً وهكذا وأبطلوا هذا المبنى بأن الحركة تسخن مع انها غير حارة والمرور يبرد طعم الماء مرأوا الذى غلب عليه الدم يجمده حلوا مع انه تقه في نفس الامر ومن غلب عليه السوداء يرى جميع الالوان سوادا وصاحب اليرقان يراها صفرة وحركة الهواء الراكد في الصماخ وضربه الجلد المفروش على العصب الذى فيه هواء محتقن موجب لحدوث الصوت كما في الطبل سواء كان له وجود خارج الصماخ أولا وهذا انكار للمحسوسات وججودها بالضروريات فلا يستحق الجواب والله أعلم بالصواب (الخامس) من المشاعر الخمسة الظاهرة قوة لمس وهي قوة منبثة في العصب المخالط لتمام الجلد وأكثر البدن من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك بأن ينفعل عنها العضو اللامس عند المعاسة قال الشيخ أول الحواس

الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غذائية يجوز
أن يفقد سائر القوي دونها كذلك حال الالامسة للحيوان لان مزاجه
من الكيفيات الملووسة وفساده باختلالها والحس طليغة النفس فيجب
أن يكون الطليعة الاولى وهو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به
الصالح وأن يكون قبل الطلائع التي يدل على أمور تتعلق بها منفسمة
خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على
الشيء الذي يستبقى الحياة من المطعومات فقد يجوز أن يبقى الحيوان بدونه
لارشاد حواس أخر على الغذاء الموافق واجتناب الضار وليس شئ منها
يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق أو مجمد ولشدة الاحتياج اليه
كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس
أقع له كالكبد والطحال والكلى لئلا يتأذى بما يلاقها من الحاد للذاع
فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلى مصبان لما فيه لذع
وكارثة فانها دائمة الحركة فتألم باضطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها
أساس البدن ودعامة الحركات فلو أحست تألمت بالضغط والمزاحمة بما يرد
عليها من المصاكات والحاصل ان الحيوان اتركبه من العناصر صلاحه باعتدالها
وفساده بمغالبتها فاعطاه خالقه الحكيم قوة يدرك بها المنافي ليحترز عنه
ولذا وجب ان يكون كل لاس متحركا بالارادة اما بالنقلة كماكثر
الحيوانات واما بانقباض وانبساط كالصدف اذ لولا هما لما عرف ان له
حسا ومن حكمته سبحانه ان لا يودع هذه القوة في بعض الاعضاء التي هي
ممر الفضلات الحادة كالكلية والكبد والطحال والتي هي دائمة الحركة كالرئة
والتي عليها أثقال البدن كالعظم هذا هو المشهور وذهب البعض الى أن فيها

حاسة الان في حاستها كلاله ولذلك كان احساسه بالألم اذا احس اشد ثم انهم
اختلفوا في ثبوت هذه القوة للافلاك فالجمهور على ثبوتها والبعض على اثباتها
زعماء منهم بانها من لوازم الحياة والافلاك حياة لكون حركاتها تقسانية
فيكون لها شعور بالضرورة فيكون لها قوة اللمس ووهنه ظاهر لان كون
اللمس من لوازم مطلق الحياة المتحققة في الافلاك أيضا في حيز المنع وكذا
استلزام مطلق الشعور لقوة اللمس واستدل الجمهور بأن قوة اللمس انما تكون
لجذب الملائم ودفع المنافر فيكون وجودها في القلك المستنوع عليه الكون
والفساد معطلا وفيه انه يجوز وجودها في الافلاك لغرض آخر كتلذذها
بالملاسة والاصطكاك ومن الناس من أفرط فائيتها بالسائط العناصر واسند
هرب الارض من الماء وهرب النار من السفلى الى شعورهما بالملائم والمنافر
ومنهم من اثبتها في النبات والله أعلم واختلفوا في ان القوة اللامسة هل هي
قوة واحدة أو قوى متعددة فالجمهور على انها قوة واحدة تدرك بها جميع
الملبوسات كسائر الحواس واختلاف مدركات القوة اللامسة لا يوجب
اختلاف تلك القوة كما ان اختلاف المبصرات لا يوجب اختلاف الباصرة
وذهب الشيخ ومن تابعه الى انها قوى متعددة احداها الحاكمة بالتضاد
بين الحرارة والبرودة والثانية الحاكمة بالتضاد بين الرطب واليابس والثالثة
الحاكمة بالتضاد بين الصلابة واللين والرابعة الحاكمة بالتضاد بين الخشونة
والملاسة وزاد بعضهم الحاكمة بالتضاد بين الثقل والخفة لان الميل أيضا
يدرك باللمس قالوا قوى اللمس متعددة لكن لا تتشاورها في البدن واشتراكها
في آلة واحدة أو لعدم كون تعدد آلاتها محسوسا يظن انها قوة واحدة
ومتمسكهم في ذلك قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو مع فساد

مبناه وعلى التزل مع جواز صدور الكثير عن الواحد بجهاث يرد عليه
أولا النقض بالقوة الدائقة فانها تدرك طعوما مختلفة مع انها واحدة
عندهم ولا يجدى القول بان التضاديين المدوقات من نوع واحد فالذائقة
انما تدرك ذلك التضاد بخلاف التضاديين الملموسات فانه أنواع متعددة
فالتضاد بين الحرارة والبرودة نوع والتضاد بين الرطوبة واليبوسة نوع
آخر فلا بد لادراك كل من أنواع هذا التضاد من قوة لامة فوجب
القول بتعدد القوى اللامة بخلاف الذائقة وذلك لان الذائقة لما أدركت
التضاديين الطعمين وأدركت خصوصيتهما التي بها يمتازان عن غيرهما ويمتاز كل
منهما عن الآخر فقد صدر عن الذائقة افعال مختلفة ولما جاز صدور افعال مختلفة
عن قوة واحدة جاز ادراك أنواع مختلفة من التضاد بقوة واحدة فلم يجب
القول بتعدد القوة اللامة وثانياً ان المدرك بالحس واللمس هما المتضادان
كالحرارة والبرودة لامة التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل أو الوجود
واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عن اثنين فيجوز ان يصدر
عنها أكثر من الاثنين أيضا وثالثا ان الهشاشة والازوجة والبله والجفاف
وتفرق الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وغير ذلك يدرك باللمس فليهم
ان يثبتوا لادراك هذه قوى أخرى سوى الأربع اذ الخمس المذكورة وان
لم يجب لادراك هذه وجود قوة على حدة فليكيف وجود قوة واحدة أو قوتين
لادراك جميع الكيفيات الملموسة وما قيل من ان مزاج الحيوان لما كان من
جنس الكيفيات التي هي أوائل المحسوسات اللامسية وما يتبعها فالقوة التي هي
أولى مراتب الحيوانية يجب ان تكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن أضداد
ما فيه من الكيفيات الأولية وتوابعها فالحيوان باعتبار وقوعه في كل وسط من

أوساط تلك الكيفيات يدرك الاطراف التي يكون ذلك الوسط بالقياس اليها ويتأثر عنها فلا محالة تعددت القوة اللامسة وهذا معني قولهم ان اللامسة حاكمة في التضاد بين الكيفيات فكلام خال عن التحصيل اذ غاية ما لزم مما ذكر ان مزاج الحيوان لتوسطه بين الكيفيات الاربع الاول وتوابعها يتأثر عن اضداد الكيفية المتوسطة ويدرك الحيوان اطرافها واما ان ادراكه تلك لاطراف بقوى متعددة فغير لازم وبالجمله فلا دليل على تعدد القوة اللامسة بل ربما يذهب الوهم الى ان القوة الذائقة هي القوة اللامسة اللسانية وان كان هذا الوهم يضمنحل بادنى تأمل فانهما لو اتحدت لحصل الذوق حيث حصل للمس اللساني وليس كذلك لتوقف الذوق على شروط آخر على ما عرفت وأيضا غاية للمس مضادة لغاية الذوق فان غاية خلق للمس ادراك ما لا يلائم ليجنب ولذا عم جميع الجلد لان الاجتناب عن جميع المتنافيات واجب في البقاء وغاية خلق الذوق ادراك ما يلائم ليحب ولذا لم يعم لان جلب جميع الملائمات لا يجب في البقاء فلا يكون للمس والذوق متحدين فليتأمل هذا هو الكلام في المشاعر الخمسة الظاهرة ولنختتمه بثلاثة أمثال

:الاول: ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الحواس منها ما لا لذة لها بفعلها في محسوساتها ولا ألم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها ولا ألم فتل البصر فانه لا يلتذ بلون ولا يتألم بل النفس تتألم وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان تألمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط فليس تألمها من حيث يسمع ويبصر بل من حيث يلمس لانه يحدث فيه ألم لمسى وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتألمان ويلتذنان اذا تكيفا بكيفية ملائمة أو منافرة واما للمس فانه قد يتألم بالكيفية

الملموسة وقد يلتذ بها وقد يتألم ويتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الاول
بل بتفريق الاتصال والانشاء واعتراض عليه أولا بأن مدرك الجزئيات
المحسوسة ان كان هو الحواس الخمس فلا يستقيم قوله في البصر والسمع
انهما لا يتألمان ولا يلتذان بل النفس تتألم وتلتذ وان لم يكن هو الحواس
الخمس فلا يستقيم قوله في الشم والذوق وثانيا بأن بديهية العقل حكمة بأن
لكل واحد من الحواس محسوسا مخصوصا يستحيل أن يدركه غيره فلا
يصح أن يقال ان مدرك الصوت الشديد والالون المؤذى هي القوة
اللامسة الحاصلة في الأذن والعين وثالثا بأن ما ذكره متافض لحده
للذة والألم فانه حد اللذة بأنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم والملائم
للقوة الباصرة ادراك المبصرات لا اللامسة ورابعا بأن ادراك هذه
المحسوسات اما أن يكون لذة وألما للحواس أولا فلي الاول يكون ادراك
البصر للالوان الحسنة لذة وللالوان المؤذية ألما وعلى الثاني لا يكون للمس
ولا للشم ولا للذوق لذة وألم واما أن يكون لذة وألما لبعض الحواس دون
بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح لان جميع الحواس وسائط في ادراك
النفس المحسوسات الجزئية واعتذر الامام من قبل الشيخ بأن الالوان
ليست ملائمة للقوة الباصرة لانها ليست كالألوان لعدم اتصاف الباصرة
بها والملائم للشيء هو الذي يكون كمالا له بل الملائم للباصرة هو ادراك
الالوان والشيخ لم يجعل حصول الملائم لذة حتى يكون حصول ادراك
الالوان للباصرة لذة لها بل جعل اللذة عبارة عن ادراك الملائم والقوة
الباصرة اذا أبصرت فقد حصل لها الملائم أغنى ادراك المبصرات ولم
يحصل لها ادراك الملائم أغنى ادراكها فان القوة الباصرة لا تدرك

كونها مدركة للالوان بل النفس هي المدركة لذلك فانها تدرك الاشياء وتذكر أنها تدركها واعترض عليه بأن ما ذكره جار في اللامسة والشامة والذائقة أيضا فانها أيضا انما تحصل لها ملائمتها أعني ادراكات الكيفيات المحسوسة بها لا 'دراك' ملائمتها أعني ادراكات الادراكات وهو ما يحصل للنفس لانها تدرك وتذكر أنها تدرك وأجيب عن الاول بأن المدرك والمتذ والمتمل حقيقة هي النفس واطلاق هذه الالفاظ على الحواس مجاز لكن لما كان الاحساس بانفعال آلة الحاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بكيفية ذلك المحسوس وكان انفعال بعضها وتكيفها به بحيث أن النفس تدركها حيث تنفعل الآلات عن محسوساتها كاللامسة والشامة والذائقة ولذا يقال ان الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الطيب في الشم ولذة النعومة في آلة اللمس وكان بعضها على خلاف ذلك كالباصرة والسامعة فلا يقال انه تُدركُ لذة الصور الحسنة في الجليدية أو في مجمع النور ولذة الصوت الطيب في العصبة المفروشة على الصماخ حكّم (١) بالتذاذ اللامسة والذائقة والشامة وتألمها بمحسوساتها دون الباصرة والسامعة وعن الثاني بأن الشيخ لا يقول بأن مدرك الصوت الشديد واللون المفرط لامسة الاذن والعين بل المدرك لها السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستها بطريق تفرق اتصال محدثه الصوت الشديد في لامسة الاذن واللون المؤذى في لامسة العين وعن الثالث بأن المتألم من اللون المؤذى لامسة العين ومدرك باصرتها لامستها والملائم والمتاخر انما يكونان للنفس لا للقوى والآلات وعن الرابع بأن القول بكون ادراك النفس لذة اللمس والشم (١) قوله حكم جواب لما في قوله لكن لما كان الاحساس الخ وضمير حكم يرجع الى الشيخ

والذوق حيث تنفعل آلات هذه الثلاثة عن محسوساتها دون لذة البصر
والسمع حيث لا تنفعل آلاتهما عن محسوساتها ليس ترجيحاً بلا مرجح
وأنت تعلم أن هذا الكلام مع غاية متانته لا يفيد وجه الفرق بين الالامسة
والذائقة والشامة وبين الباصرة والسامعة بكون ادراك النفس بمحسوسات
تلك الثلاث حيث تنفعل آلاتها بها وكون ادراكها بمحسوسات هاتين
حيث لا تنفعل آلاتها بها وبكون آلات تلك الثلاث محال للذات والآلام
الحاصلة عن محسوساتها دون آلات هاتين فلم تدرك النفس محسوسات
تلك حيث تنفعل آلاتها ولا تدرك محسوسات هاتين حيث لا تنفعل
آلاتهما وأما ان الانسان يدرك لذة الحلو في الهم ولذة الطيب في الشم
ولذة النعومة في اللمس فان صح فكذاك يصح أنه يدرك لذة حسن
الصورة في البصر ولذة حسن الصوت في السمع ولو سلم أنه يقال ان
الانسان يجد لذة الحلو في الهم والطيب في الشم والنعومة في اللمس ولا
يقال مثل ذلك في الباصرة والسامعة فغايتة أن يكون ذلك من الاطلاقات
العرفية التي لا يلتفت اليها في معرفة الحقائق والمعلوم الحقيقية على ان الكلام
في أنه لم يقال ذلك ولم يقال هذا وما قيل في وجه الفرق من أن مزاج
الحيوان حاصل من جنس الكيفيات الاول وبقاء حياته منوط باعتدال
مزاجه وصلاح بدنه وفساده انما يكون بانحفاظ ذلك المزاج واختلاله
واللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم هو ادراك المنافي من حيث
هو منافي والملائم والمنافي للحيوان بما هو حيوان هما مدركات الالامسة أولاً
لكونها من جنس كيفيات بدنه المتقوم حياته بها ثم مدركات الذائقة التي
يتقوي ويزايد بها بدنه ويتلوها في الملائمة والمنافرة مدركات الشامة حيث

تغذى بها الارواح واما مدركات السامعة والباصرة فليس يحتاج اليها الحيوان بما هو حيوان احتياجا قريبا فالملاثم والمنافى للحواس التي هي قوى جسمانية ولحالها التي هي أجسام مركبة هما مدركات تلك الحواس الثلاث على الوجه المذكور وأما مدركات تيدتك الحاستين فليست ملائمة ومنافية لهما ولا لهما ولذا لا تلتذنان ولا تتألمان بها فكلام خال عن التحصيل لانه لو تم فانما يدل على شدة احتياج الحيوان الى اللس ثم الى الذوق وعدم شدة احتياجه الى البصر والسمع ولا يلزم من ذلك أن يكون ادراك لذة الملموس والمذوق في آلات اللس والذوق ولا يكون ادراك لذة المبصر والمسموع في آلات السمع والبصر على أن ما يلتذ بلمسه كالناعم وما يتألم بلمسه كالخشن وما يلتذ بذوقه كبعض الماء كولات المستلذة الضارة وما يتألم بذوقه كبعض الادوية المرة النافعة وما يلتذ بشمه كبعض الروائح الطيبة المضرة وما يتألم بشمه كبعض الروائح المستكرهة المفيدة لا يكون مما يلائم أو ينافي الحيوان بما هو حيوان ولا من الكيفيات التي مزاجه من جنسها ولا مما يقوم به بدنه أو يختل به مزاجه ولا مما يتقوى به أو يتضعف به بدنه فاللذة والألم غير النفع والضرر في صلاح المزاج الحيواني والكلام في كون محل لذة المموسات والمذوقات والمشمومات وآلامها آلات اللس والذوق والشم وعدم كون محل لذة البصر والسمع وآلامها آلاتهما وهذا الكلام لا يجدى في ذلك نفعا وبالجملة فهذا البيان لا مساس له بما نحن فيه فلعل الحق ان اللذة عبارة عن ادراك الملاثم بما هو ملاثم والألم عن ادراك المنافر بما هو منافر فكل ادراك ملاثم بما هو ملاثم سواء كان بالبصر أو بالسمع أو بالشم أو بالذوق أو باللمس أو بغيرها

لذة وكل ادراك منافر بما هو منافر سواء كان بالبصر أو بالسمع أو بالشم أو بالذوق أو باللمس أو بغيرها لم ومدرك الملائم والمنافر والمتلذذ والمتألم هو النفس لكن لما كان ادراكها للجزئيات المحسوسة بهذه الحواس فقد يسند اللذة والألم والادراك الى هذه الحواس أيضا ولما كان اللذة والألم عبارتين عن الادراك وكان متعلق الادراك في الاحساسات هي الصور الموجودة في آلات هذه الحواس فان أريد باللذة والألم نفس الادراك فحطهما مطلقا هي نفس النفس لان الادراك انما يقوم به دون الحواس وان أريد بهما صورة الملائم وصورة المنافر الحاصلتان في هذه المشاعر اللتان يتعلق بهما ادراك النفس فحطهما هي الحواس مطلقا من دون فرق ما بين الالامة والذائقة والشامة وبين الباصرة والسامعة فلا يستقيم أن يقال ان النفس تجرد لذة الملموس وألمه في آلة اللمس ولذة المطعوم وألمه في آلة الذوق ولذة المشموم وألمه في آلة الشم ولا تجرد لذة المبصر وألمه في الباصرة ولذة المسموع وألمه في السامعة ولا ريب في أن من يجتلي الصور الحسنة يلتذ بالاجتلاء ومن ابتلى بالنظر في صورة شواء يتألم بهذا الابتلاء ومن ذا الذي لا يفرق بين رؤية الوجوه الوجهة المليحة الصبيحة وبين رؤية الاشكال الكريهة الوقيحة القبيحة وبين الاصوات الرخيمة المعجبة والنفقات الطيبة المطربة وبين نهيق الحمر المستنفرة والاصوات المستهجنة المستنكرة وادراك تلك اللذة وذلك الألم انما هو بالباصرة والسامعة وتألم الباصرة والسامعة من لون مفرط مؤذ وصوت شديد هائل ليس مقابلا للذة الباصرة والسامعة الحاصلة لهما من اجتلاء صورة شائقة أو استماع نغمة راقية بل هو تألم لمسي من جهة تفرق اتصال يحدث في

آلات السمع والبصر ففي هذا الألم والالتئاذ المقابل له عن السمع
والبصر بما هو سمع وبصر لا يجدى بل ليس في محله وهل هذا إلا كما
يقال ان السمع والبصر لا يلتذان بالحلاوة ولا يتألمان بالمرارة فليس من
شأنهما اللذة والألم ومن البين أنه لا يلزم من نفي ادراك مختص بحاسة
عن حاسة أخرى سلب الادراك مطلقا عن تلك الحاسة الأخرى فلا يلزم
من نفي اللذة والألم المختصين باللامسة والذائقة سلب اللذة والألم مطلقا
عن الباصرة والسامعة والقول بأن الملتذ والمتألم بالرؤية والاستماع هي
الذات دون الباصرة والسامعة والملتذ باللمس والذوق والشم اللامسة
والذائقة والشماعة تحكم تأتي عنه القطرة السليمة كل الإياء ونحن لم نخلق
لان تؤمن بما بين دفتي الشفاء.

﴿المبحث الثاني﴾ ان هذه المشاعر الخمسة مختلفة قوة وضعف بحسب اختلاف
آلاتها في القوة والضعف فآلة البصر النور وآلة السمع الهواء وآلة الشم
البخار وآلة الذوق الماء وآلة اللمس الاعضاء الصلبة الارضية ولا شك
أن النور ألطف من الهواء والهواء من البخار والبخار من الماء والماء من
الاعضاء الارضية فيكون اللمس أقوى ثم لذوق ثم الشم ثم السمع ثم
البصر ولذا كانت ملائمت اللمس الذ ومنافياته أشد ايلا ما ثم وثم حتى
انتهى الامر الى أن أنكر الشيخ التذاذ السمع والبصر وتألمهما بحسوساتهما
﴿المبحث الثالث﴾ ان لها محسوسات مشتركة كالقادر والاعداد والاوزاع
والحركات والاشكال والقرب والبعد والمماسه فاللمس يدركها بتوسط
صلابة أولين أو حر أو برد والبصر يدركها بتوسط اللون والضوء وربما
نستعين في ادراك الحركة والسكون بالعقل فان جُلّاس سفينة مريمة

لا تضطرب ولا يحس بحركتها يشعرون بتحركها بإدراك اختلاف أوضاعها
الى بعض الامور والذوق يدرك العظم والعدد بمعاونة أمور ذهنية بأن
يذوق طعاما كبيرا وطعوما مختلفة والحركة والسكون بواسطة اللمسة
والشم لا يدرك شيئا من ذلك الا بضرب من القياس بأن يتوارد عليه
روائح مختلفة والسمع يدرك مقادير الاصوات بمعاونة أمور ذهنية وتطويل
الكلام في أمثال هذا لا يرجع الى كثير طائل . أما المشاعر الباطنة فهي
أيضا خمسة بالاستقراء وما يقال في وجه الضبط من أنها اما مدركة فاما
للصور المحسوسة بالحواس الظاهرة فهو الحس المشترك واما للمعاني التي
لا تدرك بالحواس الظاهرة فهو الوهم واما معينة على الادراك فاما بالتصرف
فهى المتخيلة أو بالحنظ فاما بحفظ الصور فهو الخيال أو بحفظ المماتي فهي
الحافظة فلا يفيد الحصر . . فأول المشاعر الباطنة الحس المشترك وهى قوة
مودعة فى مقدم البطن الاول من الدماغ يتأدى اليها صور الجزئيات
المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة فتطالع النفس صورها فيها ولذا تسمى
فى اليونانية بنطاسيا أى لوح النفس واستدلوا على وجودها بوجوه الاول
انه لو لم يكن فينا قوة ندرك بها محسوسات الحواس الخمس الظاهرة لما أمكن
من الحكم بأن هذا الملون هو هذا المذوق أو هذا اللموس لان الحاكم
يجب أن يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وشئ من الحواس الظاهرة
لا يدرك المحكوم عليه والمحكوم به فان البصر يدرك هذا الملون لا هذا
المذوق ولا هذا اللموس والذوق يدرك هذا المذوق لا هذا الملون ولا هذا
اللموس واللمس يدرك هذا اللموس لا هذا الملون ولا هذا المذوق واللازم
باطل بالضرورة ولا يمكن أن يقال ان الحاكم على أحد المحسوسات

بالآخر هو العقل لان العقل لا يدرك المحسوسات فلا يحكم اليها وبها وأيضا
 البهائم التي لا عقل لها يصدر منها هذا الحكم والالم تكن صورة الخشبة
 تذكرها الالم تهرب ولا صورة العشب تذكرها الطعم لتأكل
 واعترض على هذا الوجه أولا بانه كما يمكننا الحكم بأن هذا الملون هو هذا
 المدوس كذلك يمكننا الحكم على هذا الشخص بانه انسان فلو صح ما ذكر
 من ان الحاكم يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به لوجب ان يكون
 فينا قوة تدرك الكلّي والجزئي معاً مع ان القوة العقلية لا تدرك الجزئي والقوة
 الجسمية لا تدرك الكلّي وما أجاب به عن هذا الاعتراض العلامة أمير الدين
 الأبهري رحمه الله من انه لا يلزم من وجوب حضور المحكوم عليه وبه لدى
 الحاكم ان يكون لنا قوة واحدة مدركة للكلّي والجزئي بل انما يلزم ان يكون
 لنا قوة تدرك صورة الجزئي والكلّي وصورة الجزئي يجوز ان تكون كلية
 بان يكون الجزئي مدركاً على وجه كلي بان يتصور الانسان موصوفاً
 بموارض كلية بحيث يحصل من المجموع صورة مطابقة لهذا الانسان في
 الخارج وان لم تكن في نفسها مانعة عن وقوع الشراكة فاني لم أحصله لانا
 نحكم على هذا المبصر الجزئي المعلوم بما هو جزئي بانه انسان من دون ان
 نحتاج في هذا الحكم الى ان نتصور المحكوم عليه بصورة كلية مطابقة له
 فلا محيص عن النقص وثانياً بالحل بان الحاكم بين المحسوسات والمعقولات
 مطلقاً هو النفس واسناد الحكم الى القوة الحاسة أية حاسة كانت مجازفاً
 لا بد منه في الحكم بحضور المحكوم عليه والمحكوم به عند النفس وحضورهما
 عندها قد يكون بارتسامهما فيها كما هو عند حكمها على معقول بمقول وقد
 يكون بارتسامهما في آئين لهما كما هو عند حكمها على محسوس بمحسوس

وقد يكون بارتسام أحدهما فيها وارتسام الآخر في آلة من آلاتها كما هو
عند حكمها بمقول على محسوس وبالعكس فلا تنحوج صحة الحكم بمحسوس
بجاسة على محسوس بجاسة أخرى إلى القول بوجود حس مشترك يجتمع
فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كما لا تنحوج صحة الحكم بمقول على
محسوس إلى القول بوجود قوة مدركة للكل والجزئ وما وهذا الكلام في
غاية المتأنة وما أفاده العلامة الشيرازي رحمه الله في حواشي شرح الاشارات
من ان النفس انما تحكم بان هذا الملون هو ذو هذا الطعم لا اجتماع اللون
والطعم في آليتهما أو في آلة أخرى واذ ليس الطعم في آلة للون ولا بالعكس
فيكونان في آلة أخرى وهو المعنى بالحس المشترك غير مقنع لان هذا الحكم
من النفس انما يستدعي حضور صورتي المحكوم عليه والمحكوم به عند النفس
سواء كانتا في آلة واحدة أو احدهما في آلة والاخرى في آلة أخرى فلا
يثبت الحس المشترك (الوجه الثاني) انا نرى القطرة النازلة خطا مستقيما
والشعلة الجواله دائرة مع انه لا وجود للخط المستقيم والدائرة في الخارج
فيكون وجودهما في قوة وليست تلك القوة هي الباصرة لان البصر لا يدرك
الا حيث هو ولا النفس اذ لا ترسم فيها الجزئيات المادية فاذن هي قوة جسمانية
غير الباصرة ينطبع فيها صورة القطرة حين كانت في حيز ثم قبل انحاء هذه
الصورة ينطبع فيها صورتها حين ما يكون في حيز آخر وهكذا اذا اجتمعت
الصور أحس بالخط وكذا الحال في رؤية الدائرة من الشعلة الجواله وهي القوة
المسماة بالحس المشترك واعترض عليه بوجوه منها انا لا نسلم ان تلك القوة
غير الباصرة وما ذكرتم من ان الباصرة لا تدرك الشيء الا حيث هو لا دليل
عليه الا الاستقراء وهو لا يفيد اليقين فلم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة

القطرة والشعلة حين حصولها في حيز آخر بالانتقال فتجتمع الصور في البصر فتشعر القوة الباصرة بها فترى خطا مستقيما ودائرة وقد سلم الشيخ ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكه الحركة الا على الوجه المذكور ويجب عنه بان هذا مكابرة للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة وهذا غير مفهم للمناظر ومنها انا سلمنا ان مدرك الخط المستقيم والدائرة ليس هو الباصرة لكن لم لا يجوز ان يكون هو النفس فانها تدرك الكلي والجزئي وهذا الوجه غير موجه اذ لا كلام في مدركها بل في محل وجودها ولا يجوز ان يكون وجودهما في النفس اتجردها وكونهما من الجزئيات المادية المحسوسة وامتناع ارتسام الجزئيات المادية في المجرد ومنها اننا نسلم ان اتصال الارتسامات اذا لم يكن في البصر يكون في قوة أخرى لم لا يجوز ان يكون في الهواء فتصل التشكلات في الاجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطا مستقيما أو دائرة وأجاب عنه المحقق الطوسي بان بقاء الشكل السابق عند حصول شكل بعده يستلزم الخلاء فان الشكل انما يحدث في الهواء لانه يحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء نهايات مجالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة تلك النهايات بالخلاء ورد بان لزوم الخلاء ممنوع بجواز ان تكون تشكلات الهواء متتالية ويشاهد كل من التشكلات في آن مختص به وللطاقة الزمان الفاصل بين آتات التشكلات يظن ان المجموع مشاهد دفعة وانما كان يلزم الخلاء ان لو كان المجموع مشاهدا دفعة في آن وهذا في غاية السقوط لان الشكل الاول الذي تشكل به الهواء اولا اما ان يكون باقيا عند تشكل الهواء بالشكل اللاحق اولا يكون باقيا وعلى الاول اما ان يكون الشكل السابق باقيا في الهواء في الخارج فيلزم الخلاء

قطعا على ما أفاده المحقق واما أن يكون باقيا في البصر من دون أن يكون
 باقيا في الخارج في الهواء فلا يكون اتصال التشكلات في الهواء بل يكون
 اتصال الارتسامات في البصر على خلاف ما زعمه المعارض بهذا الوجه
 الثالث وعلى الثاني يلزم أن يكون المدوم الذي لا وجود له مطلقا لا في
 الخارج ولا في القوة الحاسة محسوسا مشاهدا وهو باطل بالضرورة الثالث
 ان الانسان قد يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج كالمبرسم والنائم فانهما
 يشاهدان صوراً محسوسة ويدركان أصواتاً مسوعة متميزة عما عداها
 وكذلك ما تشاهده النفوس القدسية من الانبياء عليهم السلام والاولياء
 الكرام والنفوس الخبيثة من الكهنة فانهم يشاهدون صوراً محسوسة
 لا وجود لها في الخارج متميزة عما عداها وليس وجودها في الخارج والا
 لراها كل سليم الحس فيكون وجودها في المدارك وتلك المدارك يجب
 أن تكون جسمانية لا متناع حصول تلك الجزئيات المادية في الجرد ولا
 يجوز أن تكون حاسة من الحواس الظاهرة لتعطلها عند النوم ولأن تلك
 الصور قد يراها الاعمى المكفوف بل الاكبر ولا أن تكون هي الخيال
 الذي هو خزانة حافظة للصور لانه لو كان مدركا لكان كل مخزون فيه
 مشاهدا وليس كذلك فتكون هي قوة أخرى من القوى الباطنة وهي
 المسماة بالحس المشترك واعترض عليه أولا بأننا لانسلم أن المدرك بهذه
 الامور ليس هو النفس فانها تدرك الكل والجزئي والجواب ان الكلام
 في محل وجود تلك الصور ولا يجوز أن يكون هو النفس لانها جزئيات
 مادية والنفس مجردة والجزئيات المادية لا ترسم في الجرد وثانيا بأن غاية
 ما يلزم مما ذكر أنه لا تكفي الحواس الظاهرة لمشاهدة تلك الصور فيجوز

أن يكون بازاء كل حس ظاهر حس باطن ولا يلزم منه وجود حس مشترك يجتمع فيه جميع صور المحسوسات بالحواس الظاهرة وثالثا بأن غاية ما يلزم مما ذكر أن يكون لتلك الصور وجودا ما أن يكون وجودها في المدارك فقير لازم لجواز أن يكون وجودها في عالم البرزخ وتشاهدها النفس عند غفلتها عن هذا العالم لنوم أو لمرض أو لغير ذلك ولعل القطرة السليمة تحكم بأنه لا يفرق الانسان بين مشاهدة صور يدركها بحواسه الظاهرة وبين مشاهدة صور يشاهدها في الرؤيا أو عند الابتلاء بالبرسام ومدرك هذه الصور التي يشاهدها النائم أو المبرسم ليس هو النفس بلا توسط قوة جسمانية لأنها جزئيات مادية والمجرد لا يدرك الماديات بلا توسط قوة جسمانية فيجب أن يكون هناك قوة جسمانية تشاهد النفس بتوسطها تلك الصور سواء كانت تلك الصور موجودة في عالم آخر أو مرتسمة في تلك القوة الجسمانية فتلك القوة الجسمانية هي التي تسمى حسا مشتركا ولما كان ادراك تلك الصور كادراك ما يرسم من الخارج بالفرق عند المدرك دل ذلك على أن الابصار أيضا بتلك القوة الجسمانية وهكذا الكلام في المحسوسات المدركة بالسمع وغيره من الحواس فاذا يتضح أن الاحساس مطلقا بتلك القوة الجسمانية والحواس الحس الظاهرة جواسيس لها تؤدي محسوساتها اليها ولما كان الاحساس يتمثل الصور في تلك القوة الجسمانية وكانت مشاهدة الصور في الرؤيا أو البرسام أيضا يتمثلها فيها لم يتميز الخيال عند النفس المدركة بين أن تحصل الصور من الخارج كما في الابصار وبين أن ترد الصور من داخل كما في مشاهدة المبرسم فانه لما اشتغلت نفسه الناطقة بمزاولة المرض

وتمطلت حواسه الظاهرة استولت المتخيلة ومثلت في تلك القوة محسوراً
كانت مخزونة في الخيال أو صوراً تعملها وركبتها من تلك الصور المخزونة على
طريقة تمثلها من الخارج وللملم يكن للنفس شعور بتمثلها من داخل لم تفرق
بينها وبين الصور المتمثلة من خارج فيظن الأشياء التي هذه صورها موجودة
في الخارج حاضرة عنده وكذا الحال في الرؤيا وبالجملة فحال تلك الصور
المشاهدة للمبرسم أو النائم كحال الصور المشاهدة للصحيح اليقظان في كونها
مدركة بقوة جسمانية ومثولها بتوسطها عند النفس فإن كانت تلك الصور
مرتسمة في قوة جسمانية فهذه مرتسمة فيها وإن كانت تلك القائمة بانفسها حاضرة
عند المدرك فهذه أيضاً كذلك وإثبات أن الصور حالة في المدارك لا يهمننا في
هذا المقام وإنما المهم ههنا إثبات قوة جسمانية مدركة للصور غير المشاعر
الجمسية الظاهرة وقد ثبت بهذا البيان فعل هذا يقنع الناظر وإن لم يفهم المناظر
.. احتج تمامه الحس المشترك أولاً بأنه لو ثبت لزم انطباع الكبير في الصغير لأن
النائم قد يرى في النوم جبلاً شاهقة وبحاراً واقفة (١) فلو كان ادراكها
بأنطباعها في الحس المشترك لزم انطباع الكبير في الصغير وإلزام ضروري
البطلان والجواب أن المحال انطباع الجسم الكبير في الصغير لا انطباع صورته
فيه وثانياً بآنا كما نعلم بالضرورة أننا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع
الاصوات بالأيدي والارجل نعلم أيضاً أننا لا نشم ولا نذوق ولا نلمس بالدماع
وانكار ذلك مكابرة والجواب أنه إذا أراد أنه كما لا مدخل للأيدي والارجل
في الاحساس بالروائح والطعوم والاصوات لا مدخل للدماع في الاحساس
بها فهو ممنوع بل باطل كيف وعروض الآفة في الدماغ يوجب اختلال

(١) كذا في الاصل ولعلها واسعة

الاحساس بهذه الحواس وان أريد ان الدماغ ليس مدركا لهذه المحسوسات كما ان الايدي والارجل ليست مدركة فسلم فان المدرك هو النفس لا غير لكن لا يلزم منه نفي الحس المشترك لاننا لا نقول بكونه مدركا وانما هو من آلات المدرك (الثاني) من المشاعر الخمسة الباطنة الخيال وهو قوة مترتبة في آخر التجويف المقدم من الدماغ وهو خزانة للصور المدركة بالحس المشترك حافظة للصور المنطبعة فيه واستدلوا على ثبوته باننا نعرف من رأيناه ثم غاب ثم حضر فلا بد لنا من قوة حافظة وهي الخيال ولولاها لكنا اذا رأينا شيئا ثم غاب ثم رأيناه مرة أخرى لم نعرف انه هو الذي كنا رأيناه أولا واللازم باطل ضرورة واستدلوا على مغايرته للحس المشترك أولا بان يصور المحسوسات عندنا قبولا وحفظا وهما متغايران فلا بد لهما من مبدئين متغايرين فالقابل لهما هو الحس المشترك والحافظ هو الخيال ورداما أولا فبأنه مبني على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الا أثر واحد وهو ممنوع واما ثانيا فبان الحفظ مسبوق بالقبول ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال واما ثالثا فبان الحس المشترك مبدأ لا دراكات مختلفة هي أنواع الاحساسات فقد صدر عن قوة واحدة آثار كثيرة واما رابعا فبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فقد صدر عن الواحد اثنان مختلفان واجيب عن الثلاثة الاخيرة بان الخيال لكونه قوة جسمية لا بد وان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه بقوة الخيال كالارض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة انما هي لاختلاف الجهات أعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وبان ادراكات النفس وتصرفاتها

من جهة قواها المختلفة وأورد عليه بان هذا الجواب يرفع أصل الاستدلال لجواز أن لا يكون الا قوة واحدة لها الحفظ والقبول بحسب اختلاف الجهات ودفع بأن مقصود الحجب أن كون حفظ الخيال مسبوقا بالقبول لا يوجب أن يكون القابل أيضا هو الخيال كما انه الحافظ بل عسى أن يكون القابل قوة أخرى مقارنة له كالحس المشترك كما ان حفظ ييوسة الارض شكلها مسبوق بالقبول لكن لا يلزم أن يكون القبول حاصلًا فيها من ييوستها بل من قوة أخرى لها فلا يلزم اتحاد مبدأى الحفظ والقبول والمقصود من الاستدلال اثبات تعدد مبدء القبول والحفظ من جهة اقتراقهما لا مكان تحقق القبول بدون الحفظ كما في تشكل الماء والهواء وتحقيق الحفظ بدون القبول كما اذا عرضت آفة لمقدم البطن المتقدم من الدماغ لا يدرك الانسان صورة ما فاذا زال المرض واستحضر الصور التي كان قبل يحفظها علم جزما ان قوة الادراك غير قوة الحفظ وهذا الدفع في غاية السخافة لان مبناه على ان الخيال حافظ للصور التي يقبلها الحس المشترك وانه لا وجود ولا ارتسام للصور في الخيال وانما وجودها وارتسامها في الحس المشترك وهو خلاف ما تقرر عندهم ولو كانت الصور التي يحفظها الخيال مرتسمة في الحس المشترك لافي الخيال لما طرأ عليها الذهول فانه عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة فلا بد من القول بأن الخيال أيضا قابل للصور كما انه حافظ لها وقبوله للصور غير قبول الحس المشترك لها فالصواب أن يقال ان مبني الاستدلال ليس على ان القبول والحفظ اثران وان الواحد لا يصدر عنه اثران بل مبناه على ان الادراك غير الحفظ والحفظ غير الادراك فالادراك قد

يتحقق بدون الحفظ كما نحس بصورة لم تقب عن حاستنا بعد فان حصول الصورة في الخزانة الحافظة لها مشروط بقبولها عن الحس والحفظ قد يتحقق بدون الادراك كما في صورة الذهول فاذا القوة التي هي واسطة في الادراك غير القوة التي من شأنها الحفظ فالمستدل اراد بالقبول الادراك بناء على ما اشتهر من ان الادراك عبارة عن القبول والافعال ولم يرد بالقبول الانتقاش بالصورة فلا يتوجه عليه شيء من الاعتراضات الاربعة اذ الدليل ليس مبني على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الاثر واحد حتي يتوجه الاول والرابع واذا الحفظ ليس مسبوقا بالقبول بالمعنى المراد ههنا حتي يرد النقض بالخيال ومبدأ الادراكات المختلفة أي آلتها لا يجب أن تكون متعددة بخلاف آلة الادراك وخزانة الحفظ حتي يرد النقض بالحس المشترك وقد يجاب عن النقض بالحس المشترك والنفس على التقرير المشهور للدليل بأن الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكرر بقصد ثان أو كانت وجوه الصدورات كثيرة فالصادر عن الحس المشترك هو استنبات الصور المادية عند غيبوبة المادة ثم يصير مثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك كالأبصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين كالسواد والبياض لكون اللون مشتملا عليهما وأما النفس فانما يتكرر فعلها لتكرر وجوه الصدورات عنها واعتراض عليه بأن مطلق الصورة المحسوسة أمر مبهم لا يتحصل الابصورية معينة والصادر عن الشيء أولا لا يكون إلا أمرا معينا فكيف يكون الحس المشترك مبدأ لأمر واحد أولا ولا أمور كثيرة ثانيا وبالواسطة وكيف يكون تحصل ما يصدر عنه

أولاً أضعف مما يصدر عنه بواسطته ولعل هذا المعارض فهم من كون
الحس المشترك مبدأ للصورة المحسوسة انه مبدأ فاعلى لها وليس كذلك
وانما هو مبدأ القبول لها وقبوله لمطلق الصورة المحسوسة أولاً وبالذات
وللصور المعينة ثانياً وبالعرض أو بخصوصية الصورة المعينة ملغاة في قبوله
فهو انما يقبل الصور المبصرة المعينة لانه قابل لمطلق الصورة المحسوسة
وليس لخصوص تلك الصورة المعينة مدخل في قبوله كما ان البصر يدرك
السواد لانه لون وليس لخصوصية السواد في ذلك مدخل فما يقبله الحس
المشترك من الصور وان كان معيناً لكن ليس في قبوله اياه مدخل لخصوصية
تعيينه بل انما قبوله اياه لانه صورة محسوسة وهذا مما لا يرتاب فيه ثم ارتضى
هذا المعارض في جواب النقض بالحس المشترك بأن الادراكات اتصالات
وليست أفعالا ويجوز في مادة واحدة اتصالات كثيرة عن مباد كثيرة
والذي تحقق عندهم هو ان الواحد لا يصدر منه الا فعل واحد وأنت تعلم أنه
على هذا ينشلم أصل الدليل لان القبول والادراك لما لم يكن فعلاً
فلا يلزم من كون القوة الواحدة مبدأ للقبول والحفظ كون الواحد مصدراً
لفعلين فالوجه في تقرير الاستدلال ما عرفت من الصواب اذ لا يتوجه
عليه شيء من هذه الشبهات حتى يحتاج الى الجواب واستدلوا على مغايرة
الحس المشترك للخيال ثانياً بان الحس المشترك حاكم على المحسوسات
والخيال غير حاكم وغير الحاكم غير الحاكم وأورد عليه بانه يجوز ان
تكون القوة الواحدة تارة حاكمة وتارة غير حاكمة فان ادعي امتناع ذلك
مستنداً بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد منع المستند والمستند اليه
وثالثاً بان الصور المحسوسات اذا كانت منطبعة في الحس المشترك كانت

مشاهدة وإذا كانت في الخيال لم تكن كذلك وهذا إنما يصح عند اختلاف القوتين وأورد عليه أولاً بأنه يجوز أن تكون الصور منطبعة في الحس المشترك ولا توجد القوة الخيالية أصلاً لكن تلفت النفس اليها مرة فتصير مشاهدة وتغفل عنها أخرى فلا تشاهد إذا المدرك الكلي والجزئي هو النفس وأجيب عنه بأنه لو كان كذلك لم يبق بين المشاهدة والتخيل فرق لأن في كل منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك بالثقات النفس ومعلوم أن تخيل المبصر ليس إبصاراً ولا تخيل المذوق ذوقاً وكذا البواقى بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بأنه يجوز أن يكون الفرق عائداً إلى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الإدراك والحفظ إلا في قوة واحدة وفيه أن المشاهدة قد تكون من دون الحضور عند الحواس كما في مشاهدة المبرسم والناثم فلعل الحق أن المشاهدة لا تكون إلا بانطباع الصور في الحس المشترك في أول الوهلة سواء كان ذلك الانطباع من جهة الحواس أو من جهة المتخيلة والتخيل استحضار الصور المخزونة في الخيال ثانياً وليس جهة الفرق بين المشاهدة والتخيل بالثقات النفس وعدمه ولا بأن المشاهدة تكون بحضور الصور في الحس المشترك والتخيل بمحصولها في الخيال إذ الصورة المذهول عنها أيضاً تكون حاصلة في الخيال ولا تكون متخيلة إلا باستحضارها من الخيال في الحس المشترك ولا يكفي مجرد الحصول في الخيال مع الثقات النفس من دون استحضارها ثانياً في الحس المشترك للتخيل لأن مدرك الكلي والجزئي وإن كان هو النفس لكن إدراكها للجزئيات لا يكون إلا بآلة الحس والخيال ليس آلة الحس بل هو خزانة الحفظ فلعل هذا يقنع الناظر وإن لم يفهم المناظر

وثانياً باننا سلمنا ان مدرك الجزئي قوة جسمانية لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الاختلاف بناء على ان لصورة قد تكون منطبقة في الحس المشترك فتكون مشاهدة وقد تزول عنها ولا تكون مخزونة في خزانة لكن الحس المشترك اذا تأهب لتحصيلها مرة أخرى فاضت تلك الصورة عليه من العقل الفعّال كما ان الامر كذلك في القوة العاقلة فان الصور العقلية اذا انمحت عنها لا تبقى مخزونة في خزائنها بل تنعدم بالكلية ثم عند تأهب النفس لتحصيلها مرة أخرى تفيض تلك الصورة عليها من العقل الفعّال والجواب انه لو كان الامر كذلك لم يبق فرق بين الذهول والنسيان فان الفرق بينهما انما هو بان الصورة اذا زالت عن المدركة فاما ان تزول عن الخزانة أيضاً حتى يحتاج في ادراكها الى احساس جديد وهذا هو النسيان أو تبقى مخزونة في قوة أخرى بحيث تستحضر في المدركة بادني التفات وهذا هو الذهول فعلى تقدير زوال الصورة عن القوى مطلقاً في صورة الذهول لا يبقى بين الذهول والنسيان فرق وفيضان الصورة على الحس المشترك اذا تأهب لتحصيلها مرة أخرى من العقل الفعّال يكون في صورة النسيان فارتكاب القول به في صورة الذهول يرفع الفرق بينه وبين النسيان واما الفرق بين الذهول والنسيان في الصورة العقلية فسيأتى عن قريب ان شاء الله تعالى ولا يمكن ان يقال ان الفرق بين الذهول والنسيان هو ان الصورة في صورة الذهول تكون مخزونة في الحس المشترك غير ملتفت اليها وفي صورة النسيان لا تكون مخزونة فيه لان هذا هو الوجه الاول من اليراد والكلام بعد التنزل عنه وثالثاً بان تجويز كون الصورة حاصلة في خزانة الخيال في حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في الذهن

بل هو أمر وراءه وعلى هذا يجوز أن تكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائماً ويكون الاستحضار موقوفاً على ذلك الأمر وأجيب عنه بأن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في آلة والصورة في حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وإن كانت حاصلة في الآلة وبأن الصورة حالة الذهول غير حاصلة في آلة الإدراك بل في آلة أخرى ومطلق الحصول في أية آلة كانت من آلات النفس ليس إدراكاً والالكان حصول صورة أي محسوس من المحسوسات في أية آلة من الآلات الجسمانية إدراكاً وليس كذلك بل الإدراك هو حصول صورة في آلة إدراك ذلك الشيء فحصول الصورة في الحس المشترك إدراك لها لا حصولها في خزانة الخيال ورأبنا بالنقض بالقوة العاقلة فأنها ليست حافظة للصورة العقلية مع أنها قد يطرأ عليها الذهول والنسيان فإن قلتم إن حافظها العقل الفعال فيكون هو الحافظ للصورة المدركة بالحس المشترك أيضاً فلا حاجة إلى القول بخزانة الخيال وأجيب بأن خزانة المعقولات هي العقل انفعال ولا يجوز أن يكون هو خزانة المحسوسات لكونه مجرداً مقدساً عن المادة وامتناع تمثيل الصورة المادية فيه رأورد عليه أولاً بأن المعقولات قد تكون صواباً وقد تكون كواباً وكما يطرأ الذهول على صواب المعقولات كذلك يطرأ على كوابها فإذا طرأ الذهول على المعقولات الكواب الرتسة في النفس فإذن كان الذهول عبارة عن زوال الصورة عن المدركة مع بقائها في الخزانة يلزم ارتسام الكواب في العقل الفعال مع أن العقل العالي برة عن غوايات الوهم التي هي مباد للكواب وما يتوهم من أن التصديق بالكواب الكلية إنما يكون بمداخلة الوهم فخزانتها القوة الحافظة التي هي خزانة الوهميات

لا العقل الفعال في غاية السخانة واما أولا فلان القوة الحافظة انما هي خزانة
للمعاني الجزئية التي تدرك بآلة الوهم لا للمعاني الكلية كاذبة كانت أو صادقة
لا امتناع حصول الكليات في القوى الجسمانية والوهم ليس آلة لا ادراك
الكليات الكواذب وغاية مداخلته فيها التغايط واما ثانيا فلان تصور
الكواذب الكلية مما لا مدخل فيه للوهم اصلا وقد يطرأ عليها لذهول
فلا بد لها من خزانة ولا يمكن أن يتوهم كون خزانتها الحافظة اذ لا مجال
لتوهم كونها من الوهميات فلا محيد من القول بكون خزانتها هو العقل
الفعال والجواب انه لا بأس في كون الكواذب مرتسة في العقل الفعال
على سبيل الاختزان والتصور وانما المستحيل تصديقه بالكواذب وهو غير
لازم فان ما لا بد منه للخزانة حفظ نفس الصورة لا حفظ نحو ادراكها فان
انتقال نحو الادراك من المدركة الى الخزانة مستحيل ولا حفظ جميع حيثياتها
وخصوصياتها فان انتقال الصورة بجميع حيثياتها وخصوصياتها من
المدركة الى الخزانة محال فلا يتوجه أن النسيان يطرأ على تصديق الكواذب
فيلزم ان يكون تصديق الكواذب في العقل الفعال ولا ان الكواذب ترسم
في النفس من حيث أنها مصدقة فيلزم أن ترسم في العقل الفعال أيضا
بهذه الهيئة وذلك لان حفظ نحو الادراك وحفظ خصوصية الصورة في
الخزانة غير ضروري انما الضروري حفظ نفس الصورة لا غير وما يقال
من أن القول بكون العقل الفعال مصدقا للصواب متصورا للكواذب
تجوز لكون علوم القول العالمة تصورات وتصديقات مع ان القول بان
الانقسام الى التصور والتصديق يختص بالعلم الحسولي الحادث في غاية السقوط
لانا قد حققنا في مواضع من كتبنا ان القول باختصاص الانقسام الى

التصور والتصديق بالخصولي الحادث سخي فباطل وثانياً بأن الفرق بين
الذهول والنسيان عندهم هو أن الذهول عبارة عن زوال الصورة عن
المدركة مع بقاءها في الخزانة والنسيان عبارة عن زوال الصورة عن المدركة
والخزانة جميعاً فلو كان العقل الفعال خزانة لمقولات النفس لزم زوال
صورها عند طريان النسيان عليها عن العقل الفعال مع أنه مع ما فيه من
الصور عندهم أبدي ولزم اجتماع التقيضين إذا كانت بعض المقولات
منسية بالقياس إلى بعض النفوس ومذهولة عنها بالقياس إلى بعضها فيلزم
زوال صور تلك المقولات عن العقل الفعال لطريان النسيان عليها وبماؤها
فيه معاً لطريان الذهول عليها والجواب أن الفرق بين الذهول والنسيان
هو أن المنسى يحتاج في ادراكه إلى كسب جديد والمذهول عنه لا يحتاج
في ادراكه إليه بل يكفي لادراكه مجرد الالتفات إليه فتستحضر بمجرد
الالتفات صورته من الخزانة في المدركة من دون حاجة إلى تجشم كسب
جديد وذلك الفرق يتحقق في المحسوسات بزوال صورها عن المدركة
والخزانة معاً في صورة النسيان وزوالها عن المدركة وبقائها في
الخزانة في صورة لذهول وفي المقولات بزوال صورها عن المدركة
مع زوال المناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك الصور في صورة النسيان
وزوالها عن المدركة مع بقاء مناسبة بين المدركة وبين خزانة تلك
الصور بحيث متى شاءت وانتمت إليها فاضت تلك الصور عليها من الخزانة
في صورة الذهول فلا محذور واستملوا على مغايرة الخيال للحس المشترك
باختلال القوة الخيالية من دون اختلال الحس المشترك إذا عرضت آفة
في مؤخر البطن المقدم من السماع دون مقدمه واختلال الحس المشترك

من دون اختلال القوة الخيالية إذا عرضت آفة في مقدمه دون مؤخره
وسياتى الكلام فى ذلك عن قريب ان شاء الله تعالى

﴿ الثالث من المشاعر الخمسة الباطنة القوة الوهمية ﴾

وهي قوة مرتبة فى أول التجويف الآخر من الدماغ يدرك بها المعانى
الجزئية الموجودة فى المحسوسات كالعداوة الجزئية التى تدركها الشاة من
الذئب فهرب منه والحفادة الجزئية التى تدركها السخلة من أمها فتسيل
إليها واستدلوا على وجودها ومغايرتها لسائر القوى بأننا ندرك المعانى الجزئية
وليس مدركها النفس لأنها لا تدرك الجزئيات ولا شيئاً من الحواس
الظاهرة ولا الحس المشترك لأنه مدرك للصور المحسوسة لا للمعانى ولا
الخيال لأنه حافظ للصور لا مدرك فمدركها قوة أخرى هو الوهمية وأورد
عليه أولاً بأننا لا نسلم ان مدركها ليس هو النفس لأنها مدركة للكليات
والجزئيات والجواب أن المدرك للكليات والجزئيات وان كان هو
النفس لكنها لا تدرك الجزئيات إلا بآلة جسمية ومرادنا بالمدرك تلك
الآلة على ان هذا الادراك حاصل للبهائم العجم التى ليس لها نفس ناطقة
وثانياً بأن المدرك لعداوة هذا الشخص المحسوس يجب أن يكون مدركاً
لهذا الشخص المحسوس أيضاً مع ان مدرك المحسوسات ليس هو الوهم
والجواب أن المدرك والحاكم بالحقيقة هو النفس فالصور والمعانى كلها
حاضرة عندها مدركة لها بواسطة آلاتها الخاصة بها واتحاد محل الصور
والمعانى غير لازم حتى يلزم أن تكون آلة ادراك المعانى الجزئية هي آلة
ادراك الصور المحسوسة ولا يلزم أن يكون المدرك والحاكم هو النفس
الحيوانية فى الحيوانات العجم هي الحاكمة المدركة للمحسوسات بالحس

المشترك وللمعاني الجزئية الموجودة فيها بالقوة الوهمية فلا يشكل فان مثل هذا قد يكون من البهائم العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها وثالثا بأنه لما جاز أن تكون القوة الواحدة وهي الحس المشترك آلة لادراك أنواع المحسوسات لم لا يجوز أن تكون هي آلة لادراك المعاني الجزئية الموجودة فيها أيضا والجواب أن طريق ادراك الحس المشترك هو تأدية الحواس الظاهرة محسوساتها اليه ولا يتصور ذلك في ادراك المعاني الجزئية وقد يستدل على وجود القوة الوهمية بأن في الانسان شيئا ينازع عقله في قضاياه وأحكامه كما يخاف أن يخلو بميت مع أن العقل يقتضي عدم الخوف منه وربما يغلب الخوف من مثل هذا على النائمين الذين حواسهم الظاهرة معطلة فأنما هو بقوة مدركة باطنة ولهذه القوة سلطان عظيم وهي سلطان القوى الجسمانية ومستخدمها وهي تقهر القوة العاقلة في أكثر القضايا والاحكام فتحكم على مالمس بمحسوس بأحكام المحسوس والدماع كله آلة لها لكن الاخص بها أول التجويف الآخر أو آخر التجويف الاوسط على اختلاف فيما بينهم على ماسيأني (الرابع) من المشاعر الخمسة الباطنة القوة الحافظة وهي قوة مترتبة في آخر التجويف الآخر من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية والاحكام الوهمية التي تدرك بالوهم ويحكم بها الوهم فهي خزانة للوهميات ونسبتها الى الوهم نسبة الخيال الى الحس المشترك ويان ثبوتها ومغايرتها للوهم مثل ما صر في اثبات الخيال ومغايرته للحس المشترك والمشهور أن الحافظة هي الذكرة المسترجعة لما غاب عن الحافظة من الوهميات وهي التي تستخرج عن أمور معهودة أمورا منسية كما اذا نرى رجلا قد رأيناه في مكان قد نسيناه

فتستمرض هذه القوة المعاني المستحفظة عندها الى أن يعرض لها المعنى
الذى يصير حداً أو وسط تعرف به المكان الذى رأينا فيه الرجل فهذه
القوة باعتبار حافظة وباعتبار ذاكرة وذهب بعضهم الى أن الذاكرة
مركبة من قوتين كما أن فعلها مركب من فعلين لأن فعل الذاكرة عبارة
عن ملاحظة المعاني المحفوظة وذلك لا يتم الا بإدراك ثان مبدؤه الهم
وحفظ مبدؤه الحافظة وعلى التقديرين لا يزم أن يزداد في عدد القوى
الباطنة وتعد الذاكرة قوة سادسة كما قال الامام من أن حفظ المعاني
مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب أن ينسب كل فعل الى قوة
وجب أن تكون القوى ستا (الخامس) من المشاعر الخمسة الباطنة القوة
المتخيلة المتصرفة وهي قوة مودعة في التجويف الاوسط من الدماغ عند
الدودة التي خلقت متحركة دائماً لاتسكن في اليقظة ولا في النوم من
شأنها تركيب الصور والمعاني والتفصيل فيها فتركيب الصور كتركيب
انسان ذى رأسين وتركيب حيوان نصفه على صورة فيل ونصفه على صورة
انسان وتركيب المعاني كتركيب الشجاعة والحلم مجتمعين في شخص وتركيب
الصور مع المعاني كتركيب صورة الاسد مع الجبن وصورة الشاة مع
الشجاعة والتفصيل كادراك انسان عديم الرأس وهذه القوة لاتسكن عن
فعلها أبداً لا في اليقظة ولا في النوم وهي الحاكية للمدركات وللهيات
الزاجية والمتعلقة الى الضد والشبيه وليس من شأنها أن يكون فعلها منتظماً
وهذه القوة قد تستعملها النفس بواسطة الهم بحذف الخصوصيات الجزئية
بالتفصيل لتبقى الماهية كلية فيدركها العقل فان الباصرة مثلاً تدرك المبصر
مجرداً عن المادة الخارجية بشرط كونه مقابلاً ثم الجس يدركه مجرداً

عن هذا الشرط أيضا متصفا بصفات يتصف بها حال الابصار ثم الخيال
يجرده تجريدا زائدا ثم انتخيلة تجرده عن جميع تلك الصفات فتبقى ماهية
كلية وبهذا الاعتبار تسمى هذه القوة متخيلة وقد تستعملها النفس بواسطة
القوة العاقلة للبس الماهية الكلية صورة جزئية بالتركيب لتتأدى الى الحسن
المشترك صورة جزئية كما يراه النظم وبهذا الاعتبار تسمى مفكرة واستدلوا
على وجودها بأن هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى المدركة فله قوة
سواها واعترض عليه بأن التصرف في الشيء لا يمكن بدون العلم به فيثبت
لهذه القوة الفعل والادراك فيصدر عنها أثران فيطل قولهم الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد والجواب ان هذه القوة ليست مدركة بل
المدرك هو النفس وتلك القوة آلة لتركيب مدركاتها أو لتفصيلها ولا يجب
أن تكون آلة التصرف في الاشياء مدركة لها وبهذا يسقط ما يورد من
أن هذه القوة جسمية فكيف يمكن أن تستعملها النفس في المعقولات
والقوى الجسمية لا تدركها وان الوهم لا يدرك الصور المحسوسة فكيف
يستعملها الوهم في الصور المحسوسة وجه سقوط الاول أن هذه القوة آلة
تصرف النفس في المعقولات ولا يجب أن تكون آلة التصرف فيها
مدركة لها والمتصرف فيها حقيقة وهو النفس مدرك لها ووجه سقوط
الثاني ان النفس تستعمل هذه القوة في الصور المحسوسة بواسطة الوهم
الذي هو سلطان القوى الجسمية ولا يلزم من ذلك الا أن تكون النفس
مدركة للصور المحسوسة لا أن يكون الوهم أو هذه القوة مدركا لها
وأما الجواب عن هذا بأن القوى الباطنة كالمرآيا المتقابلة فينعكس
الى كل منها ما ارتسم في الأخرى ففي غاية السخافة اذ انعكاس ما ارتسم

في قوة الى الأخرى اما أن يوجب ادراك تلك الأخرى ما ارتسم في باقى
القوة فيلزم أن يكون الوهم والخيال والحافظة مدركة لمدرجات
الحس المشترك والحس المشترك مدركا لمدرجات الوهم ومخزونات الحافظة
أولا يوجب فلاشكال بحاله هذا هو الكلام فى المشاعر الخمسة الباطنة
ولنختنه بإبحاث **البحث الاول** قالوا ان للدماغ ثلاثة بطون أعظمها
البطن الاول ثم الثالث وأما الثاني فهو كنفذ ودهليز مضروب بينهما
مورد على شكل الدودة وان محل الحس المشترك والخيال البطن الاول
ويختص به روح حامل لهاتين القوتين فالحس المشترك فى مقدمه ليصادف
محسوسات الحواس الظاهرة أولا والخيال فى آخره ليكون خزانة لمدرجات
الحس المشترك ومحل الوهمية والحافظة عند البعض التجويف الاخير
ويختص به روح حامل لهاتين القوتين فالوهمية فى مقدمه والحافظة فى
مؤخره وهذا هو المناسب ليكون مدرك المعاني وخزانتها فى تجويف
واحد كما ان مدرك الصور وخزانتها فى تجويف واحد وخص الوهمية
بمقدم هذا التجويف ليكون مدرك المعاني الجزئية أقرب الى الخيال الذى
هو خزانة للصور التى يتحقق فيها تلك المعاني الجزئية والحافظة
بمؤخره لأن خزانة الشئ تكون خلفه ومحل الوهمية عند البعض
مؤخر التجويف الأوسط ومحل الحافظة مقدم التجويف الاخير
وليس فى مؤخره شئ من القوي اذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر
مصادماته المؤدية الى الاختلال ومحل المتخيلة الدودة التى هى فى التجويف
الأوسط من الدماغ فهى موضوعة بين التجويف الاول والتجويف
الاخير لتأخذ من جانبيها فتصرف فى الصور التى هى فى التجويف

الاول وفي المعاني التي هي في التجويف الأخير بالتركيب والتفصيل
والدليل على اختصاص القوى المذكورة بالحال التي ذكرت انها ذات طرقت
آفة الى تجويف من تجاويف الدماغ اختل فعل القوة المنسوبة اليه دون
أفعال القوى الأخر فمتى حلت الآفة مقدم البطن الاول اختل الحس
المشترك ومتى حلت مؤخره اختل الخيال ومتى حلت البطن الاوسط اختلت
المتخيلة ومتى حلت البطن الاخير اختلت الحافظة وهذا مما يستدل
به على تغاير القوى الخمسة أيضا واعتراض عليه بأنه يجوز أن تكون القوة واحدة
وآلها متعددة وهي التجاويف فمتى تطرقت آفة الى آلة اختل الفعل
المشروط بها من دون اختلال في باقي الافعال وهذا في الحقيقة
اعتراف بتغاير تلك القوى لا اعتراض عليه كما لا يخفى (البحث الثاني) ان اثبات
هذه القوى الباطنة لا يتوقف على القول بأنها مدركة شاعرة بذواتها كما
أشرنا اليه في أثناء البحث عن وجود واحدة واحدة منها نعم يتوقف
على القول بأنها آلات للنفس وان النفس لا تدرك الجزئيات بلا توسط
آلة وهذا مما لا يستنكر بل الحق ان الذي لا يرتاب فيه أن تلك القوى
آلات وأسباب عادية للافعال المنسوبة اليها في هذه الذنأة والمدرک
بوساطة تلك الآلات هو النفس واثبات تعدد هذه القوى ليس منوطاً
بتعدد أفعالها ولا مبنياً على ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد فان ذلك غير
موثوق به اذ لا يتعذر ابداء جهات وحيثيات في قوة واحدة بل الدليل على
تعدددها بقاء بعض منها دون بعض واثباتها ونفيها مما ليس له تعلق ومساس
بقواعد العقائد الحقّة الاسلاميّة واصرار المتكلمين على نفيها شغل بما لا
يعنيهم (البحث الثالث) انهم اختلفوا في أن المدرك للجزئيات المادية

هل هو النفس أو القوى الظاهرة والباطنة فالحق ان المدرك لجميع
 المدركات كلية كانت أو جزئية مادية كانت أو مجردة بجميع أصناف
 الادراكات هو النفس وذهب البعض الى أن النفس غير مدركة للجزئيات
 بل المدرك لها هي القوى الظاهرة والباطنة والدليل على الحق وجوه
 الاول انا نحكم بالكل على أى جزئى كان ونحكم على كل جزئى بأنه
 مندرج تحت كلئى نحو زيد انسان ونحكم بسلب كل جزئى سواء كان
 محسوسا باحدى الحواس الظاهرة أو الباطنة عن جزئى آخر كحكمنا على
 زيد المبصر بأنه غير هذا الطعم وغير هذا الصوت وغير هذه الرائحة
 وغير هذا اللون وغير شخص بتركب من صورة الانسان والفرس وغير
 هذه العداوة القائمة بهذا الشخص فلا بد فينا من مدرك يدرك الكل
 وجميع الجزئيات فاما أن يكون ذلك المدرك قوة جسمانية وهو باطل
 بالاتفاق أو يكون هو النفس وهو المطلوب وليس مقصودنا أن النفس
 مدركة للجزئيات بلا آلة حتى يتوجه ان التقريب غير تام وان غاية
 ما يلزم من الدليل أن النفس مدركة للجزئيات واما أنها مدركة لها بلا
 آلة فلا الثانى ان كل أحد لا يشك فى أنه واحد وانه هو الذى يبصر
 الالوان ويسمع الاصوات ويشم الروائح ويذوق الطعوم ويلبس الملموسات
 ويدرك الوجدانيات ويعقل المعقولات فلو كان لكل نوع من المحسوسات
 مدرك وللمعقولات مدرك آخر لم يكن ذاته المشار اليه بأنها مدرك للجميع
 على التحقيق وذلك خلاف ما يجده كل أحد من نفسه وأورد عليه بأن هذا
 لا يتنافى كون الحواس مدركة لجواز أن تكون الحواس تدرك المحسوسات
 ثم تؤدى ما أدركته الى النفس لعلاقة بينها وبين النفس فيكون للنفس

الشعور بجميع ما أدركته الباصرة واللامسة وسائر الحواس والجواب اما ان يكون هناك ابصاران بمبصر واحد أحدهما للباصرة والثاني للنفس وهكذا في سائر الاحساسات وهذا باطل بالضرورة أو يكون هناك ابصار واحد فيكون المدرك هو النفس حقيقة ولا تكون الباصرة الا آلة لا مدركة ولا يتوجه أن يقال ان النفس بمد التأدية تدرك صورة المبصر والملموس مجردة عن جميع الواحق والمواد لان الكلام في العلم الاحساسي ولا يمكن نفيه عن النفس ولا اثبات احساس واحد حقيقة للنفس والحاسة جميعا ولا القول بأن هناك ابصاران أو سماعان مثلا ولا أن يقال انه يجوز أن تكون الحواس محلا لارتسام الصور والنفس مدركة لان هذا لا يتنافى المقصود وهو أن المدرك للجزئيات هو النفس بل هذا عين ما ذهب اليه من أن صور الجزئيات مرئسة في القوى ومدركها النفس الثالث ان القوى الجسمانية غير شاعرة بذواتها والضرورة قاضية بأن ما لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره الرابع انه سيأتي ان كل نفس متعلقة ببدن جزئي تعلق التصرف والتدبير وتدير البدن الجزئي يتوقف على العلم به من حيث انه جزئي وعلى العلم بفعل جزئي من حيث انه جزئي يكون تدبير البدن والتصرف فيه من جهة ذلك الفعل كالحركة المعينة لأن الرأي الكلبي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يكون مصدرا للبعض دون البعض فتكون النفس مدركة للجزئيات كما أنها مدركة للكليات وهو المطلوب والقول بأنه يكفي في تدبير البدن الجزئي تعقله وتعقل أعماله الجزئية على وجه كلي متقيد بكليات بحيث لا يكون ذلك الكلي مطابقا في الخارج الا لذلك الجزئي مكابرة يكذبها الوجدان واستدل على المذهب الثاني أولا

بأننا نعلم بالضرورة ان ادراك المبصرات حاصل في البصر وادراك المسموعات في السمع وهكذا قلنا ما نعلم^(١) بالضرورة أن تلك القوى آلات لتلك الادراكات أو ان صور المحسوسات حاصلة في تلك الحواس لأن مدركها حقيقة تلك الآلات بل مدركها هو النفس بواسطة تلك الآلات وثانياً بأن الآلة اذا حلت عضواً من الاعضاء التي فيها القوى الظاهرة والباطنة اختل ادراك القوة المختصة بذلك العضو فلو لا ان المدرك للجزئيات هي تلك القوى لم يكن كذلك قلنا هذا أيضاً لا يدل الا على كون تلك القوى آلات للادراكات لا على كونها مدركات حقيقة اذ باختلال آلة الادراك يختل الادراك وثالثاً بأننا قد تخيل مربعا مجنحا بمرمين متساويين في جميع الوجوه الا في أن أحدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره من دون ان نأخذ هذا الشكل من الخارج بل بمحض التخيل الاختراعي ونميزين جناحيه المختلفين في الوضع وليس هذا الامتياز بينهما بحسب الماهية ولو ازمها وعوارضها بل بالحل بأن يكون محل أحدهما غير محل الآخر ولا وجود لمحله في الخارج كما هو المفروض فتعين أن يكون محله قوة من القوى الادراكية وليست هي النفس المجردة لا متنازع حلول ذوات الاوضاع في المجردات فتعين أن يكون قوة جسمانية فتكون هي المدركة له قلنا نعم يكون محله قوة جسمانية ويكون مدركه النفس ورايها بأنهم قالوا ان العلم هو الصورة القائمة بالذهن وصور الجزئيات المادية قائمة بالقوى فتكون القوى عالمة لان العالم هو الذي يقوم به العلم ولا معنى لكون النفس عالمة مع قيام العلم أعني الصورة بغيرها أعني القوى

(١) ما لموصولة مبتداً وقوله ان تلك القوى خبر اي الذي نعلمه بالضرورة هو ان

الجبمانية قلنا انما يشكل على من زعم أن العلم هو الصورة ونحن قد أبطلنا ذلك في غير موضع من كتبنا وحققنا ان العلم حالة غير الصورة وانما لصورة متعلقة ولا ضير في وجود متعلق علم النفس في غيرها هذا استيفاء الكلام في القوة المدركة للنفس الحيوانية وأما قوتها المحركة فهي على قسمين لانها اما مبدء بعيد للحركة أو مبدء قريب لها والأولى وهي الباعثة وتسمى قوة شوقية ونزوعية وهي القوة التي اذا ادرك الخيال أو الوهم أو النفس بذاتها أمرا من الأمور فان تبع ذلك الادراك شوق الى تحصيله ان اعتقد أو ظن فيه فقامت تلك القوة الشوقية الفاعلة التي يأتي ذكرها على جلبه وان تبع ذلك الادراك شوق الى الهرب عنه وإخلاص منه ان اعتقد أو ظن فيه ضررا قامت تلك القوة الفاعلة على دفعه والهرب عنه فلي الاول تسمى قوة شهوانية وعلى الثاني تسمى قوة غضبية والثانية هي الفاعلة وهي قوة في الاعصاب والمضلات من شأنها ان تشنج المضلات وتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء وتمدها الى جهة مبدء الاعصاب أعني الدماغ فتترب الاعضاء اليه كما في قبض اليد أو ترخيها وتمدها الى خلاف تلك الجهة كما في بسط اليد والاعصاب أجسام تنبت من الدماغ أو النخاع يفيض لونها لينة في الانعطاف صلبة في الاتفعال خلقت لتأدية الحس والحركة الى الاعضاء الحاسة المتحركة بالارادة والمضلات أجسام مركبة من العصب ومن جسم ينبت من أطراف العظام شبيه بالعصب يسمى عقبا ورباطا ومن اللحم المحتشى به القرح التي تحصل بين الاجزاء باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجلها خلقت تلك الاجسام المسماة بالمضلات لتحريك الاعضاء بحسب الارادة

والاوتار أجسام تثبت من أطراف بعض العضل شبيهة بالعصب وتتصل أطرافها الأخرى بالأعضاء المتحركة وهي مؤلفة في الاكثر من العصب الذى هو جزء من العضل اذا برز من الجهة الأخرى ومن الرباطات وهي عصبانية المرئى والملمس فالحركات الاختيارية مباد كثيرة مترتبة أبعد ما القوى المدركة التى هي الخيال والوهم فى الحيوان والعقل العلى بتوسطها فى الانسان وتليها القوة الشوقية وتليها الارادة والكراهة وهي التى يترجع بها أحد طرفى الفعل والترك وتليها القوة المباشرة للتحرىك فتستحق الحركة الاختيارية وههنا قد تم كتاب الحيوان بفضل الحى القيوم المنان وعليه التكلان

﴿فصل﴾

الانسان وهو الحيوان المختص بالنفس الناطقة وهي كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما تدرك الكليات والمجردات وتفعل الافعال الفكرية وتستنبط بالرأى والروية وقد عرفت شرح هذا الرسم وفوائده قيوده فلا حاجة الى اعادة تعلم أن النفس الانسانية لا يرتاب أحد فى وجودها ولا فى أنها مدركة اذ لا يشك أحد فى أن لكل أحد من أفراد الانسان شيئاً يشير اليه بأنا وأنه يدرك ذاته لكنهم اختلفوا فى أن ذلك الشئ ماهو اختلافا عظيما والمختار عند المحققين من أئمة علماء الكلام وعظماء الاسلام كالامام حجة الاسلام وأكابر الصوفية الكرام وجمهور الفلاسفة أنه جوهر مجرد ليس جسما ولا جسمانيا متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف لا تعلق الجزء بالكل ولا تعلق الحال بالحال وأنه حادث باق بعد خراب البدن مدرك للكليات والجزئيات وفيها مذاهب

آخر كثيرة الا أن المشهور منها أحد عشر الاول أنها جزء لا يتجزأ من القلب وليس جسماً ولا جسمانياً منقسماً وهذا مذهب ابن الراوندى الثانى أنها أجسام لطيفة لذواتها مخالفة بالماهية للجسم الذى يتولد منه الاعضاء نورانية علوية خفيفة حية لذواتها متحركة بأنفسها سارية فى جواهر الاعضاء سريان الماء فى الورد والدهن فى السمس والنفث فى الفم لا ينطرق اليها انحلال وتبدل اذ كل أحد يعلم انه باق غير متبدل ولا يلزم من ذوبان البدن وتحلله ذوبان النفس وتحللها فسادت الاعضاء صالحة لقبول الآثار القائضة عليها وهي قوة الاحساس والحركة الارادية بقيت فى هذه الاعضاء وافادتها هذه الآثار وبقاؤها فيها هو حياتها واذا فسدت هذه الاعضاء وخرجت عن قبول هذه الآثار انفصلت عنها واتصلها عنها هو موتها وهذا مذهب النظام وقد يقال ان مذهب ان النفس أجزاء أصلية من جنس البدن باقية من أول العمر الى آخره مصونة عن التغير والتبدل والمتبدل فضل هضم اليه الثالث أنها قوة فى الدماغ أي الروح الذي يصعد من القلب الى الدماغ ويتكيف بالكيفية الصالحة لقبول الحس والحركة والحفظ والفكر والذكر ينفذ فى الاعصاب الى جميع البدن الرابع أنها عبارة عن ثلاث قوى مباد للافعال احداها الحيوانية التي بها الحس والحركة الارادية ومسكنها القلب بمعنى انه يوجد فى القلب قوة تدبر أمر الروح الذي هو مركب الحس والحركة وتبوءه لقبوله اياها اذا حصل فى الدماغ وتجعله بحيث يعطى العضو الذي ينشئ فيه الحياة فرياسة الدماغ للحواس الظاهرة والباطنة لاشتراط صدور الحس والحركة عن القوة القائمة بالروح بكونه حاضراً فى الدماغ لا لأن تلك القوة قائمة بالدماغ والثانية هي النباتية التي هي مبدأ للافعال الطبيعية

المغذية بالقياس الى سائر الاعضاء وبواسطتها تحصل قوة التغذي في سائر
الاعضاء ومسكنها الكبد والثالثة في الدماغ وهي النفسانية فان الدماغ اما
بنفسه واما بعد القلب مبدءاً للافعال النفسانية بالقياس الى سائر الاعضاء على
الوجه المذكور وهذا مذهب جالينوس وعامة الاطباء وكثير من الفلاسفة
الخامس انها الهيكل المحسوس والبنية المشاهدة وهو المختار عند أكثر
المتكلمين السادس انها الاخلاط التي يتولد هذا البدن منها المعتدلة كمأ
وكيفاً لأن بقاءها بكيفياتها وكمياتها لمخصوصة سبب لبقاء الحياة بالدوران
السابع انها اعتدال المزاجي النوعي اذ تبقى الحياة ما بقي الاعتدال النوعي
وتزول اذا زال الثامن انها الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تبقى الحياة وبقلته
وعدم اعتداله تضعف الحياة التاسع ان النفس هي النفس اذ بانقطاعه تنقطع
الحياة ويبقائه متردداً تبقى الحياة وهذا مذهب ديوجانس العاشر انها النارية
السارية لأن خاصية النار الاشراق والحركة وخاصية النفس الحركة
والادراك الذي هو اشراق ولما يقول الاطباء من ان مدبر البدن الحرارة
الغريزية وهذا مذهب افلوطين الحادي عشر انها الماء لان الماء سبب
النشوء والنمو والنفس كذلك وهذا مذهب ثاليس الملطي فهذه هي المذاهب
المشهورة وفيها اختلافات اخرى كثيرة فمنها انها هل هي مجردة ام مادية
ومنها انها هل هي عين المزاج او غيره ومنها انها هل هي حادثة ام قديمة
ومنها انها هل هي تبقى بعد خراب البدن ام لا ومنها انها هل هي متحدة بالحقيقة
في الافراد الانسانية ام هي مختلفة الحقائق فيها ومنها انها هل هي تنقل
في الابدان ام لا ومنها انها هل هي المدركة للكليات والجزئيات ام هي
مدركة للكليات فقط ومدرك الجزئيات هي الحواس ومنها انها هل هي

متناهية ام غير متناهية فلنسرده هذه المسائل في مباحث نحقق فيها الحق
ونبطل الباطل (المبحث الاول في ان النفس مغايرة للمزاج) واستدل عليه
بوجوه الاول ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان حصول
المزاج موتوف على الالتئام والتأليف بينها موقف على جابر يجبرها على
الاجتماع وهو النفس فلو لم تكن النفس مغايرة للمزاج لزم توقف المزاج على
نفسه وهو دور محال ويرد عليه اولا انا لانسلم انحصار الجابر للاضداد على
الاجتماع في النفس لجواز ان يكون هو رب الارباب الفاعل بالاختيار اورب
النوع او غير ذلك وثانيا انه قد تقرر عندهم ان المركبات تستعد لكمالاتها
الأول من مبدئها الفياض بحسب امرجتها المختلفة فيجب ان تكون امرجتها
شرطاً في حصول كمالاتها الأول فلو كانت النفس التي هي الكمال الأول
شرطاً في حصول المزاج كما زعم المستدل لزم الدور اجيب عن الأول بان
مبنى الاستدلال على اصول المشائية النافين لاختيار الفاعل الحق تعالى عما
يقوله الظالمون علوا كبيرا المنكرين لوجود رب النوع وعن الثاني بان نفس
الابوين بقواها تجمع اجزاء غذائية ثم تصيرها اخلاطا وتقرز من الاخلاط
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة تعد المادة لصيرورتها انسانا وتصير
المادة بتلك القوة منيا وتكون تلك القوة حافظة ازاج المني فقط كالصور
المعدنية ثم ان المني اذا وقع في الرحم يزايد كمالاتها بحسب استعدادات يكتسبها
هناك الى ان يستعد لقبول صورة تصدر عنه مع حفظ المادة الأفعال النباتية
فيجذب الغذاء ويضيفه الى تلك المادة فينمو ويتكامل البدن الى ان يستعد
لقبول نفس حيوانية تصدر عنه مع جميع ما تقدمه الافعال الحيوانية ثم يتكامل
الى ان يستعد لقبول نفس ناطقة تصدر عنه مع جميع ما تقدمه النطق وتدير

البدن الى ان يحل الاجل والحاصل ان النفس الناطقة موقوفة على مزاج هو
موقوف على نفس حيوانية هي موقوفة على مزاج آخر هو موقوف على نفس
نباتية هي موقوفة على مزاج آخر هو موقوف على صورة منوبة هي موقوفة على
مزاج هو موقوف على نفس الابوين فلا دور وهذا الجواب يقطع أصل الدليل
فانه صريح في ان تعلق النفس الناطقة بموقف على حصول المزاج الانساني
فلا تكون النفس الناطقة شرطاً في حصوله كما زعم المستدل والالزم الدور
الا ان يقال ان النفس الناطقة وان لم تكن شرطاً في حدوث المزاج الانساني
بل هي موقوفة عليه لكن بقاء المزاج الانساني موقوف على نفس ناطقة تجبر
الاضداد على البقاء على الاجتماع فليتأمل واعترض أيضاً على هذا الجواب
بأن من زعم أن النفس عين المزاج لا يزعم أن كل مزاج نفس بل يقول
ان من الامزجة ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى أن يصير
مبدأ لا تار تنسبونها أنتم الى النفس وتحسبونها أمراً وراء المزاج وليس
هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق عليه هو يجبر
الاضداد على الاجتماع والتأليف الى أن يحصل هذا المزاج الذي هو
النفس وليس ذلك المزاج السابق نفساً حتى يلزم توقف النفس على النفس
على ان ذلك أيضاً جائز غاية الامر ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى
سابقة عليها تعد المادة لفيضان اللاحقة عليها ولا محذور في ذلك الثاني ان
المزاج والنفس قد يتماثلان في الاقتضاء فان كثيراً ما تريد النفس الحركة الى
جهة والمزاج يقتضي السكون او الحركة الى جهة اخرى كلما شي على
الارض فنفسه تريد الحركة ومزاجه يقتضي السكون وكالصاعد فنفسه
تريد الصعود ومزاجه يقتضي الهبوط واورد عليه بان ممانع النفس في مثل

هذه الصور ليس هو المزاج بل اجزاء البدن فانها لثقلها تقتضى السكون أو الهبوط واما المزاج فانه من جنس الحرارة والبرودة فهو ليس مما نأما وانت تعلم انه كما تحصل الكيفية المتوسطة بين الكيفيات الاربع بالكسر والانكسار على ما سبق من اجتماع العناصر الاربعة على الوجه المخصوص كذلك يحصل من اجتماعها كيفية متوسطة بين الخفة والثقل وهي مصادقة للكيفية المزاجية ومقتضاة لها فمما نعتها لما تريد النفس هي مماناة الكيفية المزاجية له فلا ريب في تمانع النفس والمزاج في الاقتضاء الثالث أنه لو كان مبدأ الادراك أعني النفس هو المزاج لم يحصل الادراك باللس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية شبيهة به لم يفعل عنها فلا يدركها وان كان كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها وبيان ذلك انه اذا أوردت على البدن كيفية مضادة للمزاج الاصلى كما اذا غلب عليه برودة شديدة فانه تبطل حينئذ الكيفية المزاجية الاصلية وتحدث كيفية أخرى مشابهة للكيفية المضادة الواردة عليه فدرك تلك الكيفية المضادة الواردة عليه لا يمكن أن يكون هو الكيفية المزاجية الاصلية لبطلانها ولا الكيفية المزاجية العارضة لمشابتها اياها والادراك انما يكون بالاتصال والشيء لا يفعل عن شبهه الرابع أن المزاج يتغير ويتبدل ومع تغيراته وتبدلاته لا يتطرق تبدل وتغير الى نفس النفس بشهادة الضرورة الوجدانية فالمزاج غير النفس الخامس أن المزاج كيفية قائمة بالغير والكيفيات بل الاعراض يستحيل أن تكون مدركة شاعرة فالمزاج غير النفس والحق أن مغايرة النفس للمزاج أجلى من أن يتجشم لها برهان ويتكلف لها دليل

المبحث الثاني ﴿ أن النفس مغايرة للبدن وأجزائه وقواه والجسمية

والمقدار ولو احتهما والدليل على ذلك أن الانسان لا يغفل عن ذاته في جميع حالاته ولو تعطلت حواسه الظاهرة والباطنة حتى النائم والسكران ويغفل عن بدنه وأعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس بل لو فرض أنه خالق انسان أول خلقه صحيح العقل والمزاج على هيأته لا يبصر شيئاً من أجزائه ولا يتلامس أعضائه مطلقاً في هواء طلق لا حر فيه ولا برد فانه في هذه الحالة يغفل عن ظواهر البدن لأنها لا تدرك الا بالحواس الظاهرة وعن بواطنه لأنها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلاً عن البدن وأجزائه والقوى والحواس بأسرها ولا يغفل عن نفسه ويشير إليها بأنها وأورد عليه بوجهين الاول أنه لو تم لدل على أن النفس ليست مجردة أيضاً لأنها في تلك الحالة تغفل عن التجرد والجواب أن العلم بالجسم وما يلتحق به كيفما كان انما يكون مع الشعور بجسميته ومقداره وما يلحقه بما هو كذلك ومن لم يشعر بذلك فانه لم يشعر بالجسم وما يلحق به فانه لا يمتاز عنده حينئذ عما عداه فالعلم بالجسم والمقدار سواء كان على الاجمال أو التفصيل بالاحساس ونحوه لا يخلو عن العلم بالحجمية والتقدير فن أدرك شيئاً مع الغفلة عن درك الحجمية والتقدير فقد أدرك شيئاً غير الجسم والمقدار ومن أدرك شيئاً مع الغفلة عن مفهوم التجرد لا يلزم أن يكون قد أدرك شيئاً غير المجرد لان المجرد قد يكون مدركاً بالاجمال بهويته الخاصة فيكون منكشفاً عند المدرك من دون أن يحلل الى أجزائه العقلية أو الخارجية ومن دون تفصيل لأوصافه وعوارضه في ذلك النحو من العلم فن الجائز أن يدرك المجرد بهويته الوحدانية الخاصة ويغفل عن مفهوم التجرد فلا يلزم أن لا يكون المدرك المشار اليه بأنها مع غفلة المدرك عن

مفهوم التجرد مجردا ويلزم ان لا يكون المدرك المشار اليه بانا مع غفلة
المدرك عن الحجية والمقدار جسما ومقدارا فينظر الفرق الثاني ان ذات
الانسان عندنا هي اجزؤه الاصلية الجسمانية التي هي جزء لبدنه ولا نسلم
انه يفصل عنها بل انما يفصل عن الاجزاء الفضلية وعن العوارض والقوى
الحالة فيها وأجيب عنه بان الانسان لو كان لا يعقل عن اجزائه الاصلية
لكان عالما بانها ماهي او عالما بوجهه تمتاز به عما عداها من سائر الاعضاء
وغيرها مع ان أكثر الناس لا يعلمونها كذلك مع انهم يعلمون انفسهم
بوجه تمتاز به عما عداها وأورد عليه بان النفس عندهم تعلم نفسها علما
حضوريا هو عين ذاتها فهي نفسها العالمة والمعلومة والعلم بلا تغاير على
ما تحقق عندهم ولا تعلم نفسها بانها ماهي ولا بوجه كذا ولا بانها متميزة
من حيث كذا وكذا وانما معلومها نفس الذات فيجوز أن تكون نفس
ذاتها هي الاجزاء الاصلية ولا تكون الاجزاء الاصلية معلومة بانها ماهي
ولا بوجه تمتاز به عما عداها كما أن النفس على رأيكم في هذا النحو من
الادراك ليست معلومة بانها ماهي ولا بوجه من الوجوه والعوارض
والجواب أن الغرض هو أن النفس تدرك ذاتها وتتميز ذاتها بنفسها عند
نفسها اذ لا معنى لا تنكشف شيء بدون تميزه والاجزاء الاصلية التي هي
من الاجسام والاحجام المتقدرة لا تنكشف ولا تتميز عند ادراك الانسان
نفسه كما عرفت فالمراد بكون الانسان عالما بنفسه بوجه تمتاز به عما عداها
هو علمه بذاته الخاصة الحاضرة عند ذاته الغير النابتة عن نفسها لا علم نفسه
بوساطة عارض من عوارضها ولا وجه من وجوهها ثم انه قد ينبه على
هذا المطلب بأن المزاج والبدن وأجزائه وقواه والجسمية وما يتعلق بها

كلها يتبدل فالزاج قد يصير آخر مما كان وقد يصير أبرد منه وأيضا
أرطب وأيبس والبدن وأعضاؤه تنمو وتذبل وقواها تزيد وتنقص والنفس
باقية من أول العمر الى آخره بشهادة الضرورة وغير المتبدل غير المتبدل
وينتقض بالحيوان والنبات لان هذا القرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل
المحسوس وهو دئما في التبدل بالتحليل والاعتناء والنشوء والنماء مع أنها
تعمل بداهة أن ذاته باقية مادامت حياته وكذا حال الشجر ولعل السرفى ذلك
ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده من هيكله مع مشخصات تعجز العقول
عن تلخيصها وذلك البعض مع تلك الم مشخصات لا يتبدل ولا يتغير في مدة
حياته الا بعوارض لا مدخل لها في تشخيصها كالأجزاء الاصلية التي في بدن
الانسان فانها لا تتبدل من أول عمره الى آخره الا بعوارض لا مدخل لها
في تشخيصه وهذا النقض في غاية الأحكام وقد ينقض بيدن الانسان فان
من لا يعرف النفس المجردة لزيد يجزم بأنه باق من أول العمر الى آخره
مع تبدل بدنه وأجزائه وأعراضه فيجب أن يكون في البدن شيء باق غير
متبدل ولا يكتفى بقاء مجرد مفارق عند متعلق به كما لا يخفى والحاصل أن
التبدل انما هو في الاجراء الفضلية وأعراضها دون الاجراء الاصلية فلا
يلزم كونها مغايرة للنفس وقد ينبه على ذلك بأن الانسان يعلم نفسه علما
لا يفصل عنه ثم يعلم بنيته وأجزاءه الاصلية وأجزاءه الفضلية وظواهر بدنه
وبواطنه ولا يجد بين علمه بنفسه وبين علمه باجزائه وبنيته علاقة يحكم بها
بان هذين العلمين شيء واحد بل ربما يحكم بانهما علمان متغايران احدهما
من عالم الاجسام وثانيهما لا يدرك ما هو ومن أى عالم هو ثم اذا لقن ان
نفسه التي يشير اليها باننا ليست جسما ولا جسمانية ولا ذات وضع وحيز

ولا قابلية للانقسام لا يستنكف عن الاذعان بذلك ولا يجده منافيا بعلمه
الاجمالى بنفسه الحاصل له من بدء فطرته وان لقن ان نفسه جسم أو جسماني
وذو وضع وحيز ممتد طولا وعرضا وعمقا قابل للانقسام عسى ان يستنكف
ويحيد عن قبول ذلك اذ يجده مما لا مناسبة له بعلمه الفطرى بنفسه فلعل هذا
مما لا ينكره الا مكابر يخلع الانصاف والعدل او متناه في البلادة لم يرزق
العقل والحق ان الحكم بان النفس الانسانية التى يشير اليها كل احد بانها غير
قابلة لأن تنجز أو تنقسم بالذات او بالعرض الى نصف ورابع وثلاث وغير
ذلك فطرى ضرورى يجده كل عاقل من نفسه والمجادل في ذلك مكابر
مقتضى عقله

﴿ المبحث الثالث ﴾ في ان النفس الناطقة مجردة عن المادة وغواشيها وانها
ليست متحيزة بالذات ولا بالعرض وهذا المبحث وان كان كانه عين ما سبق
لكن البيان الذي يساق في هذا المبحث نحو آخر غير ما سبق من قبل
فلذا عقدناه مبحثا على حiale واستدلوا على تميز النفس بوجوه الاول ان
النفس الناطقة تعقل البسيط وكل ما يعقل البسيط مجرد فالنفس مجردة اما
الصغرى فقد يقال في اثباتها انه لا شك في ان النفس تعقل حقيقة ما فان
كانت بسيطة فقد ثبت المدعي وان كانت مركبة كانت أجزاؤه بسائط
لوجوب انتهاء المركب الى البسيط والكثرة الى الواحد وتعقل المركب
والكل يستلزم تعقل الاجزاء لتقدمها على الكل في الوجودين الخارجى
والذهنى وقد يقال في بيانها ان النفس تعقل النقطة والوحدة وغيرهما من
البسائط واما الكبرى فلان عاقل البسيط محل لصورته ومحل صورة البسيط
يجب ان يكون مجردا فعقل البسيط يجب ان يكون مجردا اما صغرى هذا

القياس فلان التمثل يستلزم حصول صورة المعقول في العاقل فيكون العاقل محلا لصورة المعقول واما كبراه فلان محل صورة البسيط لو لم يكن مجردا كان اما جسما أو جسمانيا لانه حينئذ يكون ذا وضع متحيزا اما بالذات فيكون جسما أو بالعرض فيكون جسمانيا وكل ما كان جسما أو جسمانيا كان منقسما بالضرورة فمحل صورة البسيط لو لم يكن مجردا كان منقسما وكل ما كان منقسما كانت الصورة الحالة فيه منقسمة لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال اذا ما محل في احد جزئيه غير ما محل في الجزء الآخر فيلزم ان تكون صورة البسيط منقسمة واللازم باطل وأورد عليه تارة بمنع الصغرى والقول بانه لا يلزم مما قيل في بيانها أولا الا ان يكون في معقولات النفس واحد فيجوز ان يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة واجيب بانه لا يجوز ان يكون منقسما الى اجزاء متخالفة بالحقائق والام يمكن واحدا فلو كان منقسما بالقوة كان منقسما الى اجزاء متشابهة للكل بالماهية فيحصل كل واحد من تلك الاجزاء في العقل بمحصول الكل فيه فتحصل الماهية فيه بمحصول كل واحد منها فيه فتعقل الماهية بمحصول واحد منها في العقل او تعقل الماهية هو حصولها في العقل في حصول الجزء الاول فيه كفاية عن حصول الجزء الآخر في معقولة ماهية الكل فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية وايضا يلغو حصول صورة ذلك الواحد في معقولة الماهية اذ يكفي فيها حصول صورة جزء منه ورد بان الذي ثبت هو ان الصورة العقلية يجب ان تكون مجردة عن مواد جزئياتها المحسوسة وعوارضها والا لم تكن مشتركة بينها واما انها يجب تجردها عن جميع العوارض المادية فلا وأنت تعلم ان هذه الاقاويل كلها بمنزل عن المغزى فان غرض المستدل

هو ان النفس قد تعقل البسيط بمعنى مالا يكون له جزء مقدارى فيكون ذلك البسيط حالا فيها فتكون النفس التى هى محلها أيضا غير منقسمة الى أجزاء مقدارية اذ لو انقسمت اليها لزم ان ينقسم ما حل فيه الى الاجزاء المقدارية وقد فرض انه بسيط غير منقسم الى جزء مقدارى والصغرى غير قابلة للمنع اذ لا مجال لتجوز ان يكون كل ماتعقله النفس قابلا للقسمة المقدارية فلا يتوجه ان يقال انه لا يلزم مما قيل فى بيان الصغرى الا ان يكون فى معقولات النفس واحد ويجوز ان يكون ذلك الواحد منقسما بالقوة لان ما يقدح فى الصغرى هو تجوز ان يكون كل ماتعقله النفس قابلا للقسمة المقدارية وهذا التجوز مما لا يجزأ عليه ذوعقل نعم بيان الصغرى بما ذكر أولا من ان ماتعقله النفس ان كان بسيطا ثبت المطلوب وان كان مركبا وجب ان ينتهى الى البسيط مما لا حاجة اليه اذ يكفى ان يقال انه لا ريب فى ان من معقولات النفس مالا يقبل القسمة المقدارية ولا يتوجه الجواب عن هذا المنع بما أجيب به اذ غاية ما لزم منه ان يكون ذلك الواحد منقسما الى أجزاء ولا يلزم من انقسامه الى أجزاء ان يكون ماديا اذ لم يتم دليل على ان كل مركب ولو من أجزاء عقلية أعنى الجنس والفصل لا بدوان يكون ماديا ولا يجب أيضا ان لا يكون الواحد بالفعل منقسما الى أجزاء متخالفة فان الجنس والفصل متخالفان وينقسم اليهما المؤلف العقلي الواحد بالفعل على ان بيان الخلف بلزوم مادية الصورة العقلية ليس فى محله وكان الواجب بيان الخلف بالزام ان لا تكون الصورة العقلية المفروضة واحدة بالفعل وما أورد على هذا الجواب من تجوز عدم تجرد الصورة العقلية عن جميع العوارض المادية والزام تجردها عن مواد جزئياتها المحسوسة

وعوارضها بمعزل عما فيه الكلام اذ مبنى الدليل على بساطة الصورة العقلية
ووحدها لا على تجردها وبالجملة فجملة هذه الاقاويل مجازفات صدرت
من قلة التدبر الا ان يقال ان المستدل أراد بما قال في اثبات الصغرى ان ما تعلقه
النفس ان كان غير منقسم الى الاجزاء المقدارية ثبت المطلوب وان كان
منقسما اليها كان هناك جزء واحد غير منقسم بالفعل فيكون ذلك الجزء
بسيطا غير منقسم معقول للنفس فأورد عليه ان اللازم من ذلك ان يكون
الجزء المذكور واحدا بالفعل فيجوز ان يكون بالقوة قابلا للقسمة الى
الاجزاء المقدارية فلا يلزم ان يكون محله وهو النفس غير قابل للقسمة الى
الاجزاء المقدارية فاجيب عنه بان ذلك الجزء لو كان منقسما بالقوة الى
الاجزاء المقدارية فاجزأه المقدارية اما متخالفة للحقائق فتكون موجوة
متفارقة بالفعل فلا يكون ذلك الجزء المفروض منقسما اليها بالقوة بل
يكون منقسما بالفعل هذا خلف واما متشابهة مشابهة لكها بالماهية فتكون
الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان المقداريين فتكون مادية ويكون
حصول بجزء مقداري في العقل منها كافيا في معقولة الماهية وياغو
حصول تلك الصورة العقلية واللازمان باطلان لانا اذا رجعنا الى وجداننا
وأقنسنا لانجد الصورة المعقولة معروضة للزيادة والنقصان المقداريين ولا
نجدها قابلة للقسمة الى الاجزاء المقدارية ولا نجد لها جزءا مقداريا نفى
غناه في معقولة الماهية ولا يرد على هذا الجواب انه يجوز ان لا تكون
الصورة العقلية مجردة عن جميع العوارض المادية لان تجرد واحد من
الصورة العقلية أية صورة عقلية كانت من الزيادة والنقصان المقداريين
يكفي للمستدل في اقامة الدليل واتمامه ولا حاجة له الى اثبات تجرد كل

صورة معقولة عن جميع الموارد المادية نعم لا حاجة في اثبات الصغرى الى ما ارتكب من التطويل بل يكفي له أن يقال انه لا ريب في أن النفس قد تمقل ما لا يقبل القسمة المقدارية أصلا فقد تحقق أنه لا سبيل الى القدح في الدليل بمنع الصغرى وأورد على الدليل تارة بمنع الكبرى تأولا بمنع كون عاقل البسيط محلا لصورته اما مستندا بأن العلم والتعقل ليس بحصول صورة المعقول في العاقل أو مستندا بأن حصول الصورة في العاقل ليس عبارة عن حلولها فيه وسيأتي الكلام في ذلك عن قريب مفصلا وثانيا بأنا لانسلم أن محل صورة البسيط لولم يكن مجردا كان جسما أو جسمانيا منقسما لجواز أن يكون جوهر فردا كما هو مذهب ابن الراوندي وأنت تعلم فساد هذا المنع وبطلانه وثالثا بأنا لانسلم أن محل صورة البسيط لو كان جسما أو جسمانيا كان منقسما لجواز أن تكون النفس جسما مركبا من الجواهر الافراد ويكون محل صورة البسيط منه جزءا منه غير منقسم أعنى جوهر فردا أو عرضا فيه غير منقسم كالنقطة وهذا المنع أيضا صريح البطلان ورايدا بأنا لانسلم أن انقسام المحل يوجب انقسام الحال فان النقطة حالة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم ولا يلزم هناك من انقسام المحل انقسام الحال والجواب أن حلول الاطراف في محالها حلول طراني لا يستلزم أن ينقسم ما يحل بهذا الحل في محل بانقسام محله وحلول الصور المعقولة في النفس ليس طريانيا وخامسا بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مستندا بأن الاضافة كالأبوة وكذا الوحدة والوجود حالة في الجسم ولا تنقسم بانقسامه وأجيب بالفرق بين حلول شيء في محل منقسم من حيث ذاته بما هي هي التي يلزمها الانقسام فيلزم من انقسام المحل انقسام ما حل فيه

بهذا النحو وبين حلول شيء في محل منقسم لامن حيث ذاته المنقسمة بل من حيثية أخرى فان المنقسم سواء كان منقسما بالذات أو منقسما بالعرض لا يلزم أن يكون منقسما بجميع الحثيات والاعتبارات فلا يلزم في هذا النحو من الحلول من انقسام المحل انقسام ما حل فيه وحلول الاضافات في محالها انما هو لقياسها الى مضايقاتها لا في ذواتها من حيث هي هي فهو من النحو الثاني بخلاف حلول المعقولات في النفس فانها حالة فيها من حيث ذاتها من حيث هي هي وأما الوحدة والوجود وأمثالهما فهي مجردة في المجردات ومادية في الماديات فهي تنقسم بانقسام محالها بخلاف المعقولات الحالة في النفس فانها غير قابلة للانقسام أصلا وسادسا بانا لانسلم انه يلزم من انقسام صورة البسيط الحالة في النفس انقسام البسيط اذ لا يجب ان تكون صورة الشيء مطابقة له في البساطة والتركيب فيجوز ان يكون للبسيط صورتان عقليتان أو أكثر وهذا المنع في غاية السقوط اذ من المحال انقسام صورة البسيط أي ما ليس له جزء مقداري الى الاجزاء المقدارية ولا كلام في جواز انحلالها الى أجزاء غير مقدارية وسابعا بانا لانسلم ان البسيط لا يكون قابلا للانقسام لجواز ان يكون بسيطا بالفعل منقسما بالقوة وهذا المنع في غاية السخافة اذ المعنى بالبسيط ما لا يقبل القسمة المقدارية فلا يمكن ان يكون منقسما بالقوة الى الاجزاء المقدارية وثامنا بانا لانسلم مطابقة صورة البسيط له في الانقسام وعدمه لانه من لوازم الوجود الخارجي لامن لوازم الماهية حتى يلزم من تطابقهما في الماهية تطابقهما في الانقسام وعدمه وهذا المنع أيضا في غاية السخافة اذ لا ريب في ان من الصور المعقولة ما لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية سواء كانت مطابقة

لدى الصور بالماهية أولاً وسواء كانت مطابقة له في عدم قبول الانقسام أولاً وسواء كان الانقسام من لوازم الوجود الخارجى أو لوازم الماهية فان عدم قبول صورة معقولة آية صورة كانت للانقسام المقداري يكفى للمستدل ولا حاجة الى هذه الزيادات الملقاة وتاسعاً باننا لانسلم ان كل مادي منقسم فان النقطة مادي غير منقسم فيجوز ان تكون النفس كذلك وهذا أيضاً في غاية السخافة فانه تجوز لكون النفس جوهرًا فرداً وأورد على الدليل أيضاً بانه مقلوب عليهم بان يقال النفس الناطقة منقسمة ولا شيء من المجردات بمنقسم اما الصغرى فلان النفس تعقل الماهيات المركبة التي هي منقسمة وانقسام الحال يستلزم انقسام المحل واما الكبرى فظاهرة والجواب ان انقسام الحال الى الاجزاء المقدارية يستلزم انقسام المحل الى الاجزاء المقدارية والماهيات المركبة التي تعقلها النفس ليست منقسمة الى الاجزاء المقدارية وانما هي منقسمة الى أجزاء الماهية وانقسام الحال الى الاجزاء الغير المقدارية لا يستلزم انقسام المحل الى الاجزاء الغير المقدارية وبالعكس ولعلك قد دريت بما وعيت أن الدليل انما يتوجه عليه المنع الاول من المنوع الموردة على الكبرى أو أن المنوع الآخر ساقطة سخيفة فلينظر في حال المنع الاول فان استند بأن التعقل ليس بحصول صورة المعقول في العاقل وانه اضافة بين العاقل والمعقول فجوابه انه قد تحقق في موضعه بالبرهان انه لا بد في التعقل من حصول صورة المعقول في العاقل وأنه ليس عبارة عن مجرد اضافة بين العاقل والمعقول وان استند بأن حصول صورة المعقول في العاقل ليس عبارة عن الحلول فسيأتي الكلام في ذلك ان شاء الله العزيز عن قريب وأظنك قد تقطنت بما تلونا عليك ان ماقرر به بعضهم هذا الدليل من أن النفس

تعقل الوجود وهو بسيط وكل ما تعقله مجرد لا يرد عليه منع بساطة الوجود بتجويز أن يكون له أجزاء عقلية لأن المراد ببساطته أنه ليس له أجزاء مقدارية ولا يجوز عاقل أن يكون له أجزاء مقدارية وأما منع التكبرى بالوجوه المذكورة فقد عرفت حاله الدليل الثانى على تجرد النفس أنها تعقل الكليات المجردة عن المادة وعوارضها فتكون الصور الكلية حالة فيها فيجب أن تكون النفس التى هي محلها مجردة والالم تكن الصور الكلية الحالة فيها مجردة وأورد عليه أولا بأننا لانسلم أن تعقل النفس الكليات يستلزم حصول صورها فيها فان التعقل اضافة بين العاقل والمعقول والجواب انه قد ثبت أن التعقل لا بد فيه من حصول صورة المعقول في العاقل وان كونه مجرد اضافة باطل وثانيا بأنه يجوز أن يكون التعقل بأن ترسم الصور الكلية في مجرد غير النفس فتلاحظها النفس من هناك كما أنها تلاحظ صور الجزئيات المادية المرتسمة في الحواس من دون ارتسامها فيها والجواب أنه قد تحقق في محله أنه لا بد من حصول صور الكليات في النفس على أن القول بأن النفس تلاحظ الصور الكلية المرتسمة في مجرد غير النفس انما يستقيم على تقدير تجرد النفس فان المادى يغيب نفسه عن نفسه ولا حضور لذاته عند ذاته فضلا عن أن يحضر عنده مجرد أو ما يرسم في مجرد وسيرد عليك تحقيق القول في ذلك في العلم الأعلى ان شاء الله تعالى (وثالثا) بأننا لانسلم أن النفس لو لم تكن مجردة لم تكن الصور الكلية الحالة فيها مجردة لجواز أن لا يكون حلولها فيها سريانيا فلا نسلم ان الحال فيما له وضع ومقدار وشكل معين يكون كذلك والجواب أن المحل اذا كان ماديا ذا وضع كان ماحل فيه ماديا ذا وضع بالعرض وان

أسند المنع بحاول الإضافات ونحوها فأنت قد عرفت جوابه في جواب
المنع الخامس على كبرى الدليل الاول ورابعا بأن الكلى وان كان مجردا
عن العوارض المادية كالوضع المعين والمقدار المعين والشكل المعين والالم
يصلح للمطابقة للكثيرين المختلفين بالاضاع والاشكال والمقادير لكن
يجوز أن تكون صورته الحالة في النفس مقرونة بالعوارض المادية كوضع
خاص ومقدار محدود وشكل معين ولا يلزم من ذلك أن لا تكون تلك
الصورة مطابقة لما له تلك الصورة اذ يجوز أن تطابق الصورة ماله الصورة
مع تخالفهما في الصغر والكبر كصورة الفرس المنقوشة على القص وصورة
السماء المنطبعة في الحس المشترك وهذا المنع أيضا في غاية السقوط لان
صورة الكلى المعقولة للنفس لو كانت مقرونة بالعوارض المادية كوضع
خاص ومقدار محدود وشكل معين لكانت النفس تدركها بما هي كذلك
كما أن النفس تدرك صورة الجزئي المادى المرتسمة في الحواس المقرونة
بهذه العوارض بما هي مقرونة بها فلا يكون الكلى مدركا والواقع خلاف
ذلك كما لا يخفى على من راجع الى وجدانه على ان من الكليات ما هي
فرضية ليس لها أفراد موجودة فلا يتصور كون صور تلك الكليات
مقرونة بالعوارض المادية أصلا وان كانت الكليات ذوات أفراد موجودة
في الخارج فلا يمكن أن تكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس مقرونة
بوضع خاص ومقدار متقدر وشكل معين وغيرها من العوارض المادية
والالم تكن مطابقة الا لشخص من أفرادها يكون ذلك الشخص
مقرونا بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية المقترنة بتلك الصور ولا
تكون مطابقة لسائر أفرادها فلا تكون تلك الصور صور الكليات

وصورة الفرس المنقوشة على الفص لا تكون مطابقة لكل فرد من أفراد
المهية الفرسية بخلاف الصورة الكلية فإنها لا بد وأن تكون مطابقة
لكل فرد من أفرادها وكذا صورة السماء المنطبعة في الحس المشترك فإنها
لا تصلح للمطابقة للكثيرين واختلاف الصورة المنقوشة على الفص أو
المنطبعة في الحس المشترك وماله تلك الصورة بالصغر والكبر يمنع مطابقة
الصورة لماله الصورة لأن ما لا بد منه للمطابقة هو أن تكون تلك الصورة
مقرونة بعوارض مناسبة لعوارض مقترنة بماله الصورة وإن اختلفت الصورة
وماله الصورة بالكبر والصغر كما نرى في مطابقة التمثال المحاكى لشخص
فأنا كلما شاهدنا في التمثال عوارض مناسبة لعوارض ذلك الشخص
حكمتنا بأن هذا التمثال مطابق له وإن لم نجد في ذلك التمثال عوارض
مناسبة لعوارض ذلك الشخص حكمتنا بأنه ليس مطابقا سواء كان التمثال
مخالفا له بالصغر والكبر أولا وهذا ظاهر جدا وخامسا بأننا سلمنا أن
التمثل يكون بحصول صورة المعقول في العاقل لكن لا نسلم أن حصول
صورة المعقول في العاقل عبارة عن حلولها فيه وقيامها به بل يجوز أن
يكون حصول الصورة في العاقل من قبيل حصول الشيء في المكان أو
الزمان من دون حلول فيه كما ذهب إليه العلامة القوشجي أو تكون
النفس مبدعة للصور العقلية وتكون الصور العقلية قائمة بأنفسها في عالم
آخر لا حالة في النفس كما ابتدعه بعض المتأخرين فلا يتم هذا الدليل ولا
الدليل الأول لا بتناهما على أن صور البسائط وصور الكليات قائمة بالنفس
حالة فيها وإن النفس محلها وهذا المنع أيضا ساقط لانا قد أبطلنا في كتبنا
هذين الاحتمالين وحققنا أن حصول الصورة في العقل عبارة عن حلولها

فيه بوجوه منها أن حصول الصورة في العقل لو لم يكن عبارة عن حلولها فيه ولم تكن الصور الحاصلة في النفس حالة فيها قائمة بها بل كانت قائمة بأنفسها لزم أن تكون صور الاعراض كصورة الحرارة والبرودة والاستقامة والانحناء عند حصولها في العقل قائمة بأنفسها فيلزم أن تكون تلك الصورة جواهر وهو بين الاستحالة فلا محيد من ارتكاب القول بحلولها في العقل والقطرة السائمة لا تفرق بين حصول صور الاعراض في العقل وبين حصول صور الجواهر فيه فلا محيد عن القول بحلول صور الجواهر في العقل ومنها أن صور الجواهر الحاصلة في العقل إما أن تكون هي الجواهر الشخصية الموجودة في الخارج باعيانها من دون تغير شخصي أصلا فهذا ظاهر البطلان إذ من الضروريات الأولية أن الواحد الشخصي لا يمكن تعدد انحاء وجوده ومع ذلك فإن الصور الجوهرية الحاصلة في النفس مجردة عن العوارض المادية بالكلية والجواهر الشخصية الموجودة في الخارج مقرونة بها والصور الحاصلة في النفس صالحة للمطابقة للكثيرين وتلك الجواهر غير صالحة لها فكيف لا يكون بينهما تباير شخصي وإما أن تكون مغايرة للجواهر الشخصية الموجودة في الخارج وتكون أمثالا لها متحدة معها بحسب الماهية إما أن تكون أعراضا قائمة بالنفس بالفعل وإن كانت بحسب ماهياتها جواهر كما هو المشهور فتكون حالة في النفس قائمة بها فيبطل انكار حلول الصور في النفس أو تكون حين حصولها في النفس قائمة بذواتها لا في محل فاما أن تكون قديمة وهذا باطل إباحا ولا فله حدود الممكنات مطلقا وإما أن يكون فلان النفس حادثة كإسيأتى إن شاء الله تعالى عن قريب فكيف يتصور قدم الصور الحاصلة فيها سيما عند من يظن أن النفس مبدعة لها أو تكون حادثة فيلزم حدوث جواهر لا تكاد تنتهي

بلا سبق مادة وهو محال عندهم كما ستعرف ان شاء الله تعالى في العلم
الآلهي ومنها ان النفس تلاحظ الماهية الكلية التي أفرادها تكون مادية
من حيث هي هي مع عزل اللحظ عن جميع العوارض المادية فاما ان تكون
الماهية الملحوظة بهذا اللحظ موجودة في النفس بلا حلول فيها قائمة بذاتها
مجردة عن جميع العوارض المشخصة فيلزم وجود الماهية المجردة وهو محال
أو تكون موجودة في النفس بلا حلول فيها قائمة بذاتها مخلوطة بعوارض
غير مادية فيكون ذلك قولاً بما ذهب اليه بعض الاقدمين من انه يوجد
لكل نوع مادي فرد مادي متغير وفرد مجرد لا يتغير ولا يتبدل فيبطل بما
أبطل به ذلك القول في مظانه ومنها ان حقيقة مقولة الجوهر اذا حصلت
في النفس فاما ان تكون حالة في النفس عرضاً فيها فيبطل انكار حلول الصورة
في النفس أو تكون قائمة بذاتها غير حالة في شيء فاما ان تكون متشخصة تتشخص
فيلزم ان يصير الجنس العالی شخصاً من دون ان يقوم ويتنوع بفصل وهو صريح
البطلان وخلاف المقرر عندهم أولاً تكون متشخصة اصلاً فيلزم وجود
الجنس العالی بدون التشخص مع ان الوجود والتشخص متساوقان ومنها ان
النفس اذا تعلقت ماهية الجوهر المجرد فاما ان تكون ماهية الجوهر المجرد
الحاصلة في النفس حالة فيها فيبطل انكار حلول الصورة في النفس أو تكون قائمة
بذاتها لا حالة في النفس فيكون لماهية النفس المجرد فردان قائمان بذاتهما احدهما
الموجود في الخارج وانيهما الحاصل في النفس بان افراد كثيرة قائمة بذاتها حاصلة
في النفوس الكثيرة مع انه قد تحقق عندهم ان ماهية الجوهر المجرد تنحصر
في فرد واحد وانها يتمتع تعدد افرادها وهذا الوجه الاخير ماخوذ من
كلام الشيخ في فصل العلم من آليات الشفاء ولعل لا بطلان هذين المذهبين

وجوها أخر وفيما علمنا كفاية فقد تحقق ان الصورة المعقولة للنفس حالة فيها وهي مجردة عن المادة وعوارضها غير قابلة للقسمة المقدارية فيكون محلها أعنى النفس مجردا غير قابل للقسمة المقدارية لانها لو كانت مادية كان ما حل فيها ماديا ولو كانت قابلة للقسمة المقدارية كان ما حل فيها قابلا لها واللازم أعنى كون الصور الكلية المجردة الغير القابلة للقسمة المقدارية مادية قابلة للقسمة المقدارية باطل فاللزوم مثله ثبت بمجرد النفس واستبان تمام الدليلين وتحقق أن صور الجزئيات المادية لاقتها بالعوارض المادية لا ترسم في ذات النفس بل في آلائها (الدليل الثالث) أن النفس لو لم تكن مجردة بل منطبعة في جسم كانت تابعة للجسم في الضعف والكلال واللازم باطل فان الانسان بعد الاربعين أعنى في سن الانحطاط تزداد قوته العاقلة في التعقل وتأخذ آلائه البدنية في الضعف والانحطاط فازدياد التعقل عند انتقاص القوى البدنية يدل على أن التعقل بقوة مجردة لا بآلة بدنية وافتراض عليه أولا بالمعارضة أن الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يكون خرفا فينتقص بل يبطل تعقله لضعف الآلات البدنية واختلالها فتكون القوة العاقلة جسمانية ويحاجب بأن ما يمرض للشيخ الهرم من الخرافة ليس لضعف قوة العاقلة لضعف البدن بل لاستغراق القوة العاقلة في تدبير البدن المشرف تركيه على الانحلال المشفى على حفرة السقوط والاضمحلال فهذا الاستغراق مانع عن توجهه الى المعقولات فاختلال التعقل عند اختلال الآلات البدنية لا يدل على كون القوة العاقلة جسمانية وازدياد التعقل عند انتقاص القوى البدنية يدل على أن التعقل ليس بآلة جسمانية وثانيا بأنه يجوز أن تضعف القوة العاقلة بضعف البدن

ويكون ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عندها وبسبب
التمرن والاعتياد فان جودة القوة الفاعلية في الجسمانيات أيضا يكون
يسبب التمرن والتعود والمزاولة فان المشايخ المتمرنين المدمنين على
فعل من الافعال الجسمانية يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان الاقوياء
الذين لم يمارسوا ولم يتمرنوا وفي آخر سن الشيخوخة يستولى الضعف
على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبق للتمرن والاعتياد أثر
يعتمد به فتعرض الخرافة وثالثا بأنه من الجائز أن يكون المزاج الحاصل في
سن الكهولة أوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة ويكون هذا هو السبب
في ازدياد التعقل في سن الكهولة ولعل الوجه في ذلك ان في الصبا ضعفا
يشغل النفس باهتمام تربية البدن عن التوجه الى المعقولات وفي الشباب
توازع شهوانية تعوقها عن التعقل وفي الهرم ضعفا لا يتلافى وسقما لا يعافى
فسن الكهولة هو المتعين للترقي والازدياد في التعقل (الدليل الرابع) أن
القوى المنطبعة في الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررهما
سيما الافاعيل القوية الشاقة بشهادة التجربة والقياس أما التجربة فظاهرة
بل نقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز معه عن فعلها فان الباصرة بعد
النظر والتحديث في قرص الشمس لا تدرك النور الضعيف والسامعة بعد
سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة
القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة واللامسة بعد لمس الحر الشديد لا تحس
بالحر الضعيف والدائقة بعد ذوق المرارة الشديدة لا تحس بالمرارة الضعيفة
فالقوة الجسمانية تفر بالوهن والكلال بل تبطل بالاضمحلال عند تكرار
الافعال وأما القياس فلأن صدور أفاعيل القوى الجسمانية عنها إنما يكون

باتعمال موضوعاتها الحاملة لها عن مدركاتها كاتعمال محل الباصرة عن المبصرات
وموضوعاتها مركبة من العناصر المختلفة الطبائع وطبائع العناصر تقاوم
ما يفعل ويؤثر فيها والتقاوم يورث الوهن في المتقاومين فلا محالة يعرض
الوهن والكلال لتلك القوى بتكرار الأفعال بخلاف القوة العاقلة فانها
قد تقوى بتوارد الافكار على زيادة التعمق والادراك فتكرار أفعالها
لا يؤدي الى وهنها وكلالها فليست القوة العاقلة قوة جسمية فتحقق أنها
مجردة وهو المطلوب وأورد عليه أنه يجوز أن تكون القوى الجسمية
التي يعرض لها الكلال بتكرار الافعال مخالفة بالحقيقة للقوة العاقلة مع
كونها أيضا جسمية ويجوز أن يكون عروض الوهن والكلال بتكرار
الافعال من خواص تلك القوى دون هذه ويجوز أن لا يكون صدر أفعال
القوة العاقلة مع كونها جسمية عنها باتعمال موضوعها وان تكون القوة
العاقلة مع كونها جسمية متعلقة بمضو لا يعرضه الاختلال أو يتراخي
اختلاله (الخامس) ان ادراكات القوى الجسمية انما تصدر عنها اذا تحققت
علاقة وضعية بين خواملها وبين مدركاتها بخلاف القوة العاقلة فانها تدرك
ما هو مقدس عن العلاقة الوضعية كالمجردات فلا تكون جسمية ولعل
المناظر المكابر يمنع الكلية القائلة بأن كل قوة جسمية انما تدرك ماله
علاقة وضعية بالنسبة الى حاملها (السادس) ان القوى الجسمية لا تنتقل
بالحركة الفكرية من ادراك الى آخر ولا يؤدي ادراك من ادراكاتها
الى ادراك آخر بالاعداد فلا يكتسب ادراك جسماني بادراك جسماني
بخلاف القوة العاقلة فانها تنتقل بالحركة الفكرية من ادراك الى ادراك
وتكتسب علما من علم فهي ليست جسمية

ولعل الخضم يمنع الكلية (السابع) ان النفس تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها ولا شيء من القوى الجسمية كذلك فانها لا تدرك ذواتها وآلاتها ولا ادراكاتها بالضرورة فالنفس ليست قوة جسمية ولعل الخضم لا يسلم الكلية (الثامن) انه لو كانت النفس جوهرًا ساريًا في جسم أو عرضًا حالانيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن أو بعض أعضائه كالقلب والدماغ دائمًا أو غير واقع أصلاً واللازم باطل لان البدن وأعضائه تعقل تارة ولا تعقل أخرى بشهادة الوجدان اما الملازمة فلانه اما ان يكون في تعقل النفس لذلك الجسم حضوره بنفسه عندها أولاً فيكون بل يحتاج تعقلها اياه الى تمثل صورته عندها كافي تعقلها لساير الاشياء الغائبة عنها فلي الاول يكون ادراكها لذلك الجسم دائماً كادراكها لنفسها وصفاتها الحاضرة عندها وعلى الثاني يكون ادراكها لذلك الجسم بحصول صورته لها واذ المفروض ان النفس حاصلة في ذلك الجسم فيلزم من حصول صورته فيها حصول تلك الصورة في ذلك الجسم فيلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد أعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم والصورة الحاصلة منه في النفس الحاصلة في ذلك الجسم واللازم محال لان ذلك اجتماع المثليين في محل واحد وهذا الوجه في غاية السخافة أما أولاً فلانه يجوز ان لا يكون حضور ذلك الجسم بنفسه عند النفس في تعقلها اياه ولا يتوقف أيضاً على حصول صورته في النفس بل على شرط آخر كتوجه النفس واما ثانياً فلانه لا تماثل بين الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم والصورة الحاصلة منه في النفس لان الاولى موجودة بوجود أصلي والثانية بوجود ظلي ولو سلم تماثلها فلا ضير في اجتماعهما اذا امتنع من اجتماع المثليين ما يرتفع فيه الامتياز بينهما وهما

باق لحلول الاول في المادة بلا واسطة والثانية فيها بواسطة وكون الاول ناعنة للمادة والثانية ناعنة لما حل فيها والاولى موجودة أصلية والثانية موجودة ظلية واما ثالثا فلانه لو تم هذا الدليل لزم ان تكون النفس اما عالمة بصفاتنا دائما أو غير عالمة بشيء منها لانه اما ان يكفي لعلم النفس بها حضورها بنفسها عندنا فيلزم الاول أو لا يكفي بل يحتاج تعقلها اياها الى تمثل صورها فيها فيلزم من حصول صورها فيها اجتماع المثليين واللازم باطل فأذن النفس تدرك صفاتها لادائما وما يجاب به عن هذا من ان النفس تدرك صفاتها الحقيقية دائما فلا يتخلف فيها الحكم ولا تدرك صفاتها التي تلزمها بالمقاييس الى شيء آخر كصفاتها السلبية والاختيارية لتوقفها على شرط المقاييس وعدم كفاية حضورها عندها في العلم بها ليس بشيء اذ لا يدوم على النفس بكثير من صفاتها الحقيقية أيضا وأيضا تجوز توقف العلم على شرط آخر فادح في أصل الدليل كما عرفت وأيضا لا ريب في ان النفس لا يعلم اكناه صفاتها الحقيقية وحقائقها الا بارتسام صورها فيها فللناقض ان يقول اما ان يكفي حضور صفاتها بنفسها عندها في انكشاف حقائقها لها فيلزم دوام علم النفس بحقائق صفاتها الحقيقية مع ان اللازم باطل قطعا اذ العلم بحقائقها انما يحصل للنفس بعد انظار غائرة أو لا يكفي بل يجب في انكشافها عند النفس ارتسام صورها فيها فيلزم اجتماع تلك الصور التي هي أفراد لتلك الحقائق وأمثال لتلك الصفات مع تلك الصفات في النفس فيلزم اجتماع المثليين فان اعتذر بتمياز المثليين لكون أحدهما موجودا أصليا والآخر موجودا ظليا وعدم امتناع اجتماع المثليين المتمايزين اعتذر بمثله فيما نحن فيه واما رابعا فلأن الدليل منقوض بنفوس الحيوانات العجز فانها لو لم تكن مجردة فاما أن يكفي

في علم تلك النفوس بأجسامها حضور تلك الاجسام بأنفسها عند تلك
 الاجسام بأنفسها عند تلك النفوس فتكون تلك النفوس عالمة بها دائماً
 ولا يتجاسر على التزامه أولاً يكفي بل يحتاج في ادراكها الى ارتسام
 صور تلك النفوس فيلزم اجتماع المثليين فان اعتذر بأن تلك النفوس غير حالة
 في تلك الاجسام حتى يلزم من حلول صور تلك الاجسام في تلك النفوس
 حلول تلك الصور في مواد تلك الاجسام مع حلول الصور المستمرة التي هي
 أمثال تلك الصور في تلك المواد بل تلك النفوس أجسام لطيفة مداخلة في
 أجزاء أبدان الحيوان اعتذر بمثل ذلك فيما نحن فيه واما خامساً فلأن محل الصورة
 المستمرة للجسم هو مادة ذلك الجسم ومحل الصورة المرتسمة في النفس هو ذات
 النفس الحالة في نفس ذلك الجسم فلا يلزم اجتماع المثليين في محل واحد
 ﴿المبحث الرابع﴾ في أن النفس الناطقة هل هي حادثة أو قديمة تختلف
 فيه فذهب القدماء الى أنها قديمة وذهب ارسطو وأتباعه الى أنها حادثة بمحدث
 البدن وذهب المتكلمون أيضاً الى حدوثها لكنهم اختلفوا فيما بينهم فقال بعضهم
 بحدوثها قبل حدوث البدن وبعضهم بحدوثها بعد حدوثه استدلل القائلون بقديمها
 تارة بأنها لو كانت حادثة كانت مسبوقة بالمادة كما تحقق في الفلسفة الأولى من
 أن كل حادث مسبوق بالمادة فلا تكون مجردة مع انها قد ثبت تجردها
 والجواب انها حادثة مسبوقة بالمادة التي هي متعلقة بها تعلق التدبير والتصرف
 ولا يلزم من ذلك ان لا تكون مجردة في نفسها وما تحقق في الفلسفة الأولى
 انما هو مسبوقية كل حادث بمادة هي جزءه أو محل محتاج اليه أو موضوع له
 أو متعلق له نحو تعلق وتارة بأنها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل
 لما سيأتى وجه الزوم ان كل حادث فاسد قابل للمدم ولو لم يكن قابلاً للمدم لم

يكن حادثاً فلو كانت النفس حادثة كانت قابلة للعدم فلا تكون أبدية والجواب
أن كون كل حادث قابلاً لمطلق العدم مسلم وكونه قابلاً للعدم الطاريء غير
ضروري فلا يلزم من حدوثها قبولها للعدم الطاريء حتى لا تكون أبدية
وتارة بأنها لو كانت حادثة بحدوث البدن كانت النفوس غير متناهية لعدم
تناهي الابدان وحدوث نفس مع كل بدن واللازم باطل لجريان براهين
ابطال التسلسل في النفوس الغير المتناهية الباقية محتمة بعد خراب الابدان
والجواب من عند المتكلمين منع لاتناهي الابدان لحدوث العالم وانقطاع
التوالد والتناسل بانقطاع الدنيا ومن عند مجوزي التناسخ منع استلزام
لاتناهي الابدان لاتناهي النفوس ومن عند المشائية منع جريان براهين
ابطال التسلسل في النفوس الغير المتناهية لعدم ترتبها واشتراط الترتب
لجريان البراهين والجواب هو الاول واما الثاني فبني على تجويز باطل واما
الثالث فلا مسأغ له اما أولاً فلترتب النفوس بترتب أزمنة حدوثها وسبق
بعضها على بعض لكون بعضها علة معدة لحدوث البعض واجتماع جميع
النفوس المترتبة في وعاء الدهر واما ثانياً فلكونها معروضة الاعداد المترتبة
وقد حققنا في غير هذا الكتاب ان برهان التطبيق وغيره من البراهين
ناهضة على ابطال لاتناهي المجردات أيضاً فهو ساقط أو غيرها واستدل
أصحاب ارسطو بان النفوس الناطقة لو كانت قديمة فاما ان تكون قبل حدوث
الابدان واحدة أو كثيرة وعلى الاول فاما ان تتكرر عند التعلق بالابدان أولاً
والثاني بديهي البطلان لان أفراد الانسان متكررة متعددة متصفة بصفات
نفسانية متضادة كالعلم والجهل والشجاعة والجبن والسخاء والبخل ومن
المحال اتصاف نفس واحدة بالمتضادات والاول أيضاً باطل ضرورة استحالة

انقسام المجرّد الى الاجزاء والابعض وعلى الثاني لا بد وان يمتاز كل من النفوس عن الاخرى اذ لا معنى للتكثير والتعدد بدون التمايز فامتياز كل واحدة عن الاخرى اما بالماهية اولو زامها وهو محال لان النفوس الانسانية متحدة بالماهية على ما سيأتي فتكون كلها متفقة في الماهية ولوازمها فلا تكون الماهية ولوازمها مابه الامتياز بينها أو بعوارضها وهو أيضا باطل اذ عروض العوارض انما يكون لاجل المادة والنفس مجردة لا مادة لها قبل حدوث البدن فتحقق امتناع وجود النفس قبل البدن فلا تكون قديمة بل حادثة بحدوثه وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول اننا نختار انها كانت واحدة قبل حدوث الابدان ثم تكثرت ولانسلم ان كل واحد قابل للانقسام مادي وان انقسام المجرّد مستحيل وهذا الاعتراض في غاية السقوط لان تكثر الواحد الشخصي وانقسامه انما يتصور الى الاجزاء المقدارية والخصص المتقدرة لا الى الافراد والالم يكن ما قدر انقسامه واحدا شخصيا ولا الى أجزاء الماهية والا لم يكن ذلك الواحد المفروض متعددا فلو كانت النفس في الازل واحدة شخصية وتكثرت بعد حدوث الابدان انقسمت بأن تعلقت قطعة وحصّة منها بيدن وقطعة وحصّة أخرى منها بيدن آخر وهكذا فلا يمكن ذلك الا بان تكون تلك النفس الواحدة الشخصية قابلة للانقسام الى قطع وحصص متقدرة بان يكون فرد منها متعلقا بيدن وفرد آخر منها متعلقا بيدن آخر وهكذا اذ لا تتصور الافراد للواحد الشخصي أو بان يكون بعض أجزاء ماهيتها متعلقا بيدن والبعض الآخر منها متعلقا بيدن آخر وهكذا على هذا التقدير لا يكون المتعلق بالبدن هي النفس بل اما جنسها او فصلها مثلا وهذا باطل يظهر بطلانه بأدنى تأمل فلا محيد على هذا التقدير من لزوم كون النفس مادية قابلة

للاقسام الى ابعاض متقدرة الثاني اناختار أن النفوس كانت متكررة قبل
الابدان لكن لانسلم انه لا بد على هذا التقدير من مميز لكل منها عن الآخر
حتى يلزم أن يكون هو أعنى المميز عارضاً من العوارض ويكون عروضة
لاجل المادة لم لا يجوز أن يكون تشخص كل منها وامتيازه عما عداه بنفسه
على ما ذهب اليه المحققون في مبحث التشخص وهذا الاعتراض عويص
وتحقيق الامر فيه موكل الى الفلسفة الاولى الثالث اناختار تعددها
قبل الابدان لاجل فواعلها الخارجة عنها ولانسلم تساوى نسبة الخارج اليها
جميعاً وهذا الاعتراض يرجع بالتأمل الى الثاني وما أجيب به عنه من أن
النفوس غير متناهية ومبادئها أعنى العقول الفعالة وجهات تأثيراتها متناهية
فكيف يستند تعددها الى فواعلها في غاية السقوط لان من ذهب الى لا
تناهى النفوس كالمشائية لا يحيد له من القول بلا تناهي فواعلها ضرورة
امتناع صدور الكثير عن الواحد على رأيه والتحقيق أن ابطال هذا الشق
مبنى على أصل من أصول المشائية هو أن الكثرة الشخصية في نوع واحد
انما تكون اذا كان ذلك النوع ذامادة قابلة لتشخصات متعددة اما اذا لم
يكن كذلك كان ذلك النوع منحصراً في شخص واحد فان تم ذلك الاصل
تم الكلام في ابطال هذا الشق والاسقط وما قيل من انه ان أريد بالمادة
الهيولى الجسمانية فلا نسلم أن كل نوع متكثر الافراد لا بد وأن يكون ذا
مادة بهذا المعنى كيف وقد ذهب القوم الى تعدد افراد كثير من أنواع
الاعراض الحالة في المجردات كالعلوم مع انها ليست ذوات مادة بمعنى الهيولى
الجسمانية وان أريد بها المحل الشامل للجسمانيات وغيرها فسلم لكن لا يلزم
منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة في امور مجردة متشخصة

بتلك الحال سافط لان المراد هو الثاني وتجويز كون النفوس الناطقة حالة في محال باطل ضرورة انها قائمة بذواتها والا لم تكن عالمة بذواتها علي ما تحقق في مقامه واعتراض الامام علي ذلك الاصل بان تكثر أفراد النوع لو كان لاجل تكثر المادة والمحل لكان تكثر المحل لاجل تكثر محال آخر وتكثرها لاجل تكثر محال آخر في تسلسل وأجاب عنه المحقق الطوسي بان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج في التكثر الى شيء يقبل التأثير لذاته وهو المادة وما الذي يقبل التكثر بالذات وهو المادة فلا يحتاج الى قابل لتكثيره والظاهر ان الاعتراض والجواب كلاهما غير متوجه وغير موجه اما الاعتراض فلان حاصل ذلك الاصل ان النوع اذا لم يكن ماديا لم يمكن ان تعدد انحاء وجوده اذ تعدد انحاء وجود نوع واحد انما يكون لاجل مواد ومحال قابلية لصور ذلك النوع أولا لاجل اختلاف استعدادات اداة واحدة قابلية لذلك كتعدد أفراد الصورة الجرمية المتحققة في الافلاك لاجل تعدد هيولات الافلاك وكتعداد أفراد الصورة الجرمية المتحققة في العناصر لاجل اختلاف استعدادات هيولاتها وكتعدد أفراد نوع عرضي لاجل تعدد موضوعاتها واما اذا لم يكن لذلك النوع محل ومادة فلا يكون ذلك النوع متوزعا في الافراد اذ تشخصاتها وتعييناتها انما تكون لاجل عوارض مفارقة لا بد لها من مادة قابلة حاملة لها فيكون ذلك النوع ماديا هذا خلف ولا تعرض في هذا الاصل لمورد الاعتراض وهو أن تكثر أفراد النوع لاجل تكثر المادة حتى يتوجه عليه ان تكثر المادة حينئذ يكون لاجل تكثر مادة أخرى ويتسلسل وأما الجواب فلان تكثر المادة بنفسها غير معقول وهيولات الافلاك وان كانت متكررة بالعدد قليست افراد نوع واحد بل كل منها

نوع، منحصر في فرد وهيولى العناصر نوع واحد منحصر في فرد واحد وليست
متكثرة الافراد فالحكماء لا يقولون بكون المادة متكثرة الافراد بذواتها ولو
كانت المادة نوعا واحدا متكثرا لافراد اتجه النقص بها على أصلهم ولعل حاصل
جواب المحقق أن الشيء الذى لا يكون بذاته قابلا للانقسام وهو ماسوى المادة
مما ينقسم الى الحصص والافراد يحتاج في توزيعه وانقسامه الى حصصه وأفراده
الى مادة قابلة للتكثراى للصور والاعراض الكثيرة بالذات سواء كانت حقائق
مختلفة كهيولى الافلاك فانها قابلة للصور الجزئية الكثيرة والاعراض
الكثيرة كالاشكل والمقادير بالذات أو كانت حقيقة واحدة وشخصا واحدا قابلا
بالذات للتكثراى لصور كثيرة واعراض كثيرة فالنوع الواحد الذى هو
ماسوى المادة اذا تعددت انحاء وجوده وانقسم الى الحصص فانما يمكن ذلك
اذا كان ذا مادة قابلة لتعددده وانقسامه الى حصصه وأما المادة فهي قابلة
لانقسام ذلك النوع الى حصصه بالذات لا بالعرض حتى يحتاج الى قابل
بالذات والمادة ليست متكثرة الافراد حتى يحتاج الى المادة فى تكثرها
وانقسامها الى أفرادها الى مادة أخرى فان كل مادة نوع واحد منحصر
فى شخص واحد هذا غاية الترجية لجواب المحقق فلا يرد عليه انه اذا جاز
فى نوع من الانواع أعني المادة قبول التكثرا لذاته فلم لا يجوز فى غيره كيف
والدعوى كلية وهي أن كل نوع متكثرا لافراد يحتاج الى محل يقبل
تشخصه وذلك لما عرفت من أن مراد المحقق بقبول المادة للتكثرا بالذات
ليس هو قبولها لتكثرا أفرادها فافهم الرابع اننا لانسلم اشتراك النفوس فى
الماهية فيجوز أن يوجد فى الازل نفوس كثيرة متخالفة بالحقائق متميزة
بالماهيات فلا يكون تمايزها بالعوارض حتى يحتاج الى المادة والكلام فى

اتحاد النفوس بالماهية واختلافها فيها يأتي عن قريب ان شاء الله العزيز وما قيل من أنه لا أقل من أن يوجد نفسان متفقتان في الماهية فيتم به المطلوب ساقط اذ لا دليل على ذلك بمقد تسليم تخالف النفوس بالحقائق غاية الامر ان توجد نفس تشبه نفسا أخرى في الاخلاق وغيرها من الصفات ولا يلزم من ذلك اتفاقهما في الحقيقة الخامس انا نتحار أن النفوس في الأزل كثيرة متمايزة من جهة المواد التي هي الابدان بأن كل نفس هي متعلقة ببدن متعلقه قبل ذلك البدن ببدن آخر وهكذا الى ما لا بداية له فان قيل أن الحجة مبنية على بطلان التناسخ فلا مساع لهذا الاحتمال قلنا ابطال التناسخ موقوف على اثبات حدوث النفس فيكون بناء اثباته على ابطال التناسخ دورا واجيب عنه بأنه اذا ثبت اتفاق النفوس الناطقة بل اتفاق نفسين منها في الماهية امتنع القول باستناد تشخص نفس من النفوس أو النفسين الى ماهيتها ولوازمها بل يكون تشخصهما لاجل تعلقها بالمادة التي هي البدن فلا تكون النفس قبل ذلك البدن متشخصة فلا تكون قبله موجودة فلا تكون قديمة بل حادثة بحدوث ذلك البدن وعلى هذا تكون هذه الحجة موقوفة على مقدمة هي اتفاق النفوس في الماهية فان ثبتت هذه المقدمة تمت الحجة والا سقطت (السادس) انه لو تمت هذه الحجة دلت على فناء النفوس بخراب الابدان اذ تشخصها وتمايزها على ما زعم المستدل انما هو لاجل تعلقها بالابدان فاذا خرب البدن زال تعلقها به فزال تشخصها فبطل وجودها وأجيب عنه بأن تمايز النفوس في بدء فطرتهما انما حصل لاجل القوابل المعينة المختلفة أعني الابدان ويلزم من تعيين كل واحد من تلك النفوس شعورها بذاتها الخاصة وهذا الشعور يبق ويستم ولا يتوقف بقاؤه على

بقاء البدن والحاصل أن البدن إنما هو من قبيل المعدّات لحصول تشخص النفس فلا يمكن حدوث النفس الشخصية بدون حدوثه ولا يجب لبقائها بقاء المعدّات لحدوثها ولا يتوقف هذا الجواب على كون شعور النفس بذاتها حالة زائدة على ذاتها كما زعم الامام في المباحث المشرقية وهذا الجواب هو ما عناه الشيخ حيث قال على ما نقل الامام ان النفوس وان لم تكتسب شيئاً من الكمالات الا أن لكل واحد منها شعوراً بهويتها الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى يعني أن النفوس لما وجدت تمايزة وقامت كل واحدة منها بذاتها وكانت عالمة بذاتها لكونها ذاتاً مجردة عن المادة قائمة بذاتها لا في مادة ولم يكن الشعور الذي هو حاصل لنفس حاصل لنفس أخرى كانت ذوات النفوس تمايزة من دون أن تقوم بالمادة فلا يلزم من فساد المادة انقضاء تمايزها وأما ما أورد عليه الامام من أن شعور النفس بذاتها عند الحكماء هو نفس ذاتها فلو اختلفت هتان في الشعور لكانتا مختلفتين بذاتيهما وذلك يبطل أصل الحجة وأيضاً فإن كنى هذا القدر في حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان وليس لأحد يقول شعورها بأفئسها عارض لها بسبب التعلق بالابدان وذلك لان الحكماء اتفقوا على ان ادراك الشيء لذاته وادراكه لا ادراكه لذاته وإدراكه لا آلة ذاته ليس بمشاركة من تلك الآلة وهذا هو الذي جعلوه حجة على استغناء النفس عن البدن فثبت أنه ليس ادراكها لذاتها بسبب البدن واذا كان كذلك فيجوز حصول الامتياز قبل التعلق بالابدان ذلك انتهى في غاية السقوط أما الاول فلأن شعور النفس بهويتها الخاصة عين ذاتها أي هويتها الخاصة عند الحكماء ولا

شك أن لكل واحدة من النفوس ذاتا أي هوية خاصة ممتازة عن الهويات الخاصة الأخر التي هي ذوات النفوس الأخر فلا شك في أن كل نفسين مختلفتان في الشعور بذاتيهما ومختلفتان بذاتيهما أي بهويتييهما الخاصتين ولولا ذلك لم يحتج حدوث النفس إلى التعلق بالبدن وهذا لا يبطل أصل الحجة بل هذا هو مبني الحجة والذي يبطل أصل الحجة هو اختلاف النفوس بالماهية النوعية والشيخ لم يقل باختلاف النفوس في الماهية النوعية وذلك ظاهر وأما الثاني أعني قوله فإن كني هذا القدر إلى آخره فلأن النفس لما احتاجت في حدوثها إلى مادة هي البدن فقبل التعلق بالابدان لم يكن لها ذات وهوية حتى تكون شاعرة بل إنما تحققت ذوات النفوس متشخصة متميزة بتعلقها بالابدان فأدركت كل نفس ذاتها وتحققت متشخصة بتعلقها ببدن ذاتها بذاتها بلا واسطة آلة بأن قامت بذاتها مجردة لا في مادة وإن كانت المادة من معدات حدوثها فإذا قامت هويات النفوس بذواتها بحدوثها بأعداد المواد أعني الابدان وأدركت نفس ذاتها الخاصة الممتازة المجردة استغنت في بقائها ممتازة عن المادة لأنها ليست حالة في مادة قائمة بها ولا مركبة من مادة حتى يبطل هويتها وتشخصها وامتيازها بفساد المادة ولم يكن شعورها بذواتها قبل التعلق بالابدان إذ ليس لها ذات قبل التعلق بها فلا يمكن أن يحصل الامتياز بهذا القدر أي بشعورها بذواتها قبل التعلق بالابدان ولا نقول إن شعورها بأقسامها عارض عرض لها بسبب التعلق بالابدان وإنما نقول إن شعور النفس عين ذاتها وإن ذاتها لا يمكن أن تحدث وتوجد إلا متعلقة بالبدن إذ لا يمكن أن توجد إلا متشخصة ولا يمكن أن تتشخص إلا من جهة التعلق بالبدن فلا يمكن

أن تشعر بذاتها قبل التعلق بالبدن ولا يلزم من ذلك أن يكون البدن آلة
لادراكها لذاتها ولا أن يكون ادراكها لذاتها بمشاركة من تلك الآلة
ولا أن يجوز حصول الامتياز بين هويات النفوس قبل التعلق بالابدان
قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الخامسة من الفن السادس من
طبيعيات الشفاء بعد ما ذكر هذه الحجة لكن لقائل أن يقول ان هذه
الشبهة تلزمكم في النفوس اذا فارقت الابدان فانها اما أن تصد ولا تقولون
به واما أن تتحد وهو عين ما شنعتم به واما ان تبقى متكررة وهي عندهم
مفارقة للمواد فكيف تكون متكررة فنقول أما بعد مفارقة الانفس للابدان
فان الانفس قد وجد كل واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي
كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب أبدانها
المختلفة لاحالة فاننا نعلم يقينا ان موجد المعنى الكلي شخصا مشار اليه لا يمكنه
أن يوجد شخصا أو يزيد له معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعاني
التي تلحقه عند حدوثه وتلزمه علنا ما أولم نعلم ونحن نعلم أن النفس ليست
واحدة في الابدان كلها ولو كانت واحدة كثيرة بالاضافة لكانت عالمة
فيها كلها أو جاهلة ولما خفي على زيد ما في قس عمرو لأن الواحد المضاف
الى كثيرين يجوز أن يختلف بحسب الاضافة وأما الأمور الموجودة له
في ذاته فلا يختلف فيها حتى اذا كان لاولاد كثيرين أب وهو شاب لم
يكن شابا الا بحسب الكل اذ الشباب له في نفسه فيدخل في كل اضافة
وكذلك العلم والجهل والظن وما أشبه ذلك انما تكون في ذات النفس
وتدخل مع النفس في كل اضافة فاذن ليست النفس واحدة وهي كثيرة
بالعدد ونوعها واحد وهي حادثة كما ينه فلا شك أنها بأمر تشخصت

وان ذلك الامر في النفس الانسانية ليس هو الانطباع في المادة فقد علم بطلان القول بذلك بل ذلك الامر له حياة من الهيات وقوة من القوى وعرض من الاعراض الروحانية أو جملة منها فمخصصها باجتماعها وان جهلناها وبعد ان تشخصت مفردة فلا يجوز ان تكون هي النفس الاخرى بالعدد ذاتا واحدة فقد اكثرنا القول في امتناع هذا في عدة مواضع لكننا نتيقن انه يجوز ان تكون النفس اذا حدثت مع حدوث مزاج ما أن يحدث لها حياة بعده في الافعال المتعلقة والافعال المتعلقة تكون على حمله متميزة عن الحياة المناظرة لها في أخرى تميز المزاجين في البدنين وان تكون الحياة المكتسبة التي تسمى عقلا بالفعل أيضا على حدها تميز به عن نفس أخرى وانها يقع لها شعور بذاتها الجزئية وذلك الشعور حياة ما فيها أيضا خاصة ليس بغيرها ويجوز ان يحدث فيها من جهة القوى البدنية حياة خاصة أيضا تلك الحياة تتعلق بالهيات الخلقية أو تكون هي هي أو تكون أيضا خصوصيات أخرى تخفى علينا تليق بالنفوس مع حدوثها وبعده كما يلزم أمثالها أشخاص الأنواع الجسمية فتمايز بها ما بقيت وتكون النفس كذلك تميز بمخصصاتها عنها كانت ابدان أو لم تكن أبدان عرفنا تلك الاحوال أو لم نعرف أو عرفنا بعضها انتهى بالقائمه والحاصل ما ذكرنا من أن النفوس تحتاج في حدوثها الى ان تشخص وتتمايز من جهة التعاق بالابدان وبعد ان تشخصت لا تحتاج في بقائها متشخصة متميزة الى بقاء الابدان لان النفس ليست حالة في الابدان ولا مركبة بل هي مجردة عن المادة متعلقة بنحو تعاق وقد يستدل على حدوث النفس بانها لو كانت قديمة قلما أن تكون متعلقة ببدن من الابدان وهو باطل اذ البدن الشخصي وانتقال النفس في الابدان على سبيل التناسخ باطل كسائتي أو لا تكون متعلقة ببدن ما فتكون معطلة ولا معطال في الطبيعة وأورد عليه ولا يمنع ان لا معطال في الطبيعة وثانيا تجوز التناسخ وتزيف أدلة ابطاله وثالثا تجوز أن يكون للنفس قبل تعاقها بالبدن ادراكات وكالات تشغل بها ورايا بان ترقبها لا كتساب الكمال شغل فلا تكون معطلة هذا ولعلم أن لهذا البحث تعلقا بمبحثين آخرين أحدهما البحث عن كون النفوس متحدة بالنوع أو متخالفة بالنوع والثاني مبحث التناسخ فلنورد للمبحثين المذكورين عقيب هذا المبحث فتقول (المبحث الخامس) في اتحاد النفوس بالماهية أو اختلافها فيها ذهب الشيخ وغيره من المحققين الى اتحادها بالماهية وذهب ابو البركات الى اختلافها والشيخ لم يذكر على اتحادها بالماهية حجة ولعل الوجه في ذلك ان الفطرة السليمة شاهدة بان كل أحد من أفراد نوع الانسان يعلم نفسه ويعلم ايضا ان من عداه من الافراد الانسانية مثل له لا يجد في مباينة الماهية كافر ادنوع آخر من الحيوانات العجم ويجد الانواع الاخر من الحيوانات العجم مخالفة لنوع الانسان ومتخالفة فيما بينها بالمقومات وان كان ذلك مكابرة

